می کند ،درپایش نبایدچشم باشدوگرنه جرئت پایمال کردن آنها و گذشتن ازآنها را نخواهدداشت .
چنین عقلی دراندیشیدن درباره اشیاء وواقعیات ،عبادت نمی کند .
اندیشیدن ،وررفتن باکشافات دنیاست .اندیشیدن،غلطیدن در آلودگیهای منافع وسوائق وقدرت طلبی ها واحساسات آلوده ومبهم و تاریک انسان هاست .تفکرچنین عقلی دریکساعت نه تنها به اندازه هفتاد سال عبادت نیست ،تفکرچنین عقلی دریک لحظه برضدهفتادسال عبادتست .

فیلسوفی که به خودش وفلسفه خودش می خندد

فلسفه درگذشته ،درموضعی که درمقابل دین می گرفت ،ساخت وبافت خودرا مشخص می ساخت .
امروزه فلسفه بایددرموضعی که درمقابل علم می گیرد ،ساخت وبافت خود را مشخص سازد .
زندگی،پیوستن آنی میان تک تک موارد (اتفاقات ،تصمیمات وموضع گیریها)با جهان،با کل ،با آغاز،با غایت کل، با تصویرجامعه ، با تصویرانسان است .
علوم امروزی با وسعت گیری دانسته ها ،سرحددانسته ها را درهرمنطقه ای به اندازه ای دوررانده اندکه دیگرنمی توان "ازاین همه علوم مختلف ومتعدد"یک کل یا یک سیستم ساخت .واگرهم بتوان چنین کلی ساخت،کلی بسیارموقت وگذران خواهدبود .چون تک تک علوم ،همیشه درحال رشدو تغییرهستند .وازطرفی ساختن چنین کل یا سیستمی به طورمرتب ،برپایه رشد روزبروزتک تک علوم ،خارج ازحیطه فراگیری انسان است .
وبدون فراهم آوردن وداشتن چنین کل یا سیستمی ،نمی توان "غایت و کمال " و"معنا " برای یک موردازززندگی (اتفاقات ،واقعیات،تصمیمات موضع گیریها ،اعمال ــ تصمیمات واقدامات اجتماعی)یافت .وعلوم ، نمی توانندبقا وتزلزل ناپذیری (یا ابدی بودن وثبات)این کل یا سیستم را تضمین کنند .بنابراین به فرض اینکه کلی‌یا سیستمی ازعلوم مختلف ،دریک برهه ازتاریخ انسانی،بتوانیم فراهم آوریم ،نمی‌توانیم همیشه پابندودلبسته به آن بمانیم ،وارزش وهدف (غایت)ومعنا،درهمین اطمینان به استوارماندن دریک هدف یا معناست .

"معنا " ،دید ،ازکل وسیستم ،ازمحیط به مرکزوموردفردیست . (به یک عمل به یک تصمیم ،به یک فرد ،به یک واقعه) ." هدف " ،دید ،ازیک مورد فردی (ازعمل،ازتصمیم ،اززندگی فردی،ازواقعه)به محیط ، به افق سیستم ، به کل است .مسئله معنا وهدف را نمی توان جدا ازهم طرح کردوجدا ازهم به آنها پاسخ داد .
ولی علم برعکس آنچه درآغاز انگاشته می شد ،یک کل یا یک سیستم به انسان نمی دهد ."یک علم " ،دیگروجودندارد .ما دارای"علوم " هستیم .هرعلمی ، روشی برای تحقیق ودیدن وانتخاب وترتیب واقعیات وبررسی کردن دارد ،که با همه مخرج مشترکی که با دیگری دارد ،ازدیگری فرق دارد .
علوم را نمی توان دیگربه "یک علم" تقلیل داد .ازعلوم ،هرگزنمی توان "یک علم" ساخت .یک علم هم نمی تواندمادریا اصل (مبدء) وعلت اولی سایرعلوم باشد .فلسفه دریونان ،مادرعلوم یا اصل ومبدء علوم بود ،وبه این حکم می توانست مسئله هدف (غایت وکمال)ومعنا را درباره انسان و جامعه وحکومت وتاریخ طرح کند .ما ،علم نداریم ،ما علوم داریم .
سیستم یا کلی که به طورآزمایشی ،ازاین علوم ساخته می شود ،نمی تواند این "دیدگاه واحدازیک کل یا سیستم را به مواردفردیوبالعکس" ،به ما بدهندیعنی پاسخ هدف ومعنا درموردانسان وجامعه وحکومت وتاریخ باشند .
وفیلسوفی هم که وقتش را صرف " جمع بندی ووحدت دادن به این علوم "در یادگرفتن تک تک این دانش ها می کند ،درواقعیت یک "عالم نیم چه "یا "نیمه عالم "ازآب درخواهدآمد .یک عالم ولگردمیماندکه هیچگاه فیلسوف نمی شودوهیچگاه یک عالم نیست .چون امروزه موقعی می توان عالم بودکه فقط یک عالم بود .ولوآنکه یکی درمرزمیان دوعلم تحقیقات می کند ،یک عالم واقعیات وپدیدهای مرزی میان آن دوعلم می شودنه دوعالم باهم .
درقرن هیجدهم ونوزدهم میلادی درغرب ، برای آنکه یکی ازعلوم (مثلا" ریاضی یا فیزیک) ،ایده آل مطلق برای همه علوم می شد ،وهمه می کوشیدند روش تحقیقات یا ترتیب واقعیات آن علم،اسرمشق قراربدهند (یا تقریبا" بحسب ظاهرهمان نوع کارکنندکه آن علم) ،مردم دربرخوردبا علوم ،هنوز احساس "علم "به عنوان یک صخره واحدداشتندوبرایشان همه علوم ،یک وحدت ،احساس می شدوطبعا "ازعلم (که دروحدت می توانست یک کل یا سیستم باشد) ،انتظارهدفگذاری (تعیین غایات وکمالات تاریخی وحکومتی و

اجتماعی وسازمانی حتی دراقتصادوصنعت)ومعنادهی به همه مظاهر زندگی داشتند .

یا آنکه ،یک علم را " علم ایده آلی مطلق "می گرفتند ،وسایر علوم ، می بایستی آنرا مدل قرار دهندوبدینسان درنزدیکی ودوریشان به این علم ایده آلی ،ارزش علمیشان مشخص می شدوبدین ترتیب ،برای مردم علوم ،" یک علم" تلقی می شدویک علم بود .یا آنکه "یک روش فکری"رامثلا" " روش دیالکتیکی مادی گرا "یا " پوزیتویسم " را روش مطلق وتوحیدی می انگاشتندکه همه علوم بایدتنها روش دیدوگزینش ودسته بندی واقعیات بدانند .بدینسان علوم ،برای مردم تشتت وکثرت خودرا ازدست می دادند وباز"یک علم" می شدند .وبا داشتن یک سیستم یا کل علم ،می شد"غایت جهان وتاریخ وحکومت وفرهنگ یا روح"ویا "معنای زندگانی وتاریخ واقعیات را معین ساخت .

انسان ،بدین ترتیب ،کل یا سیستم داشت .ولی امروزه علوم آنقدر وسعت وکثرت یافته اندواینکه یک علم بتواند "مدل ایده آلی همه علوم بشود" جاذبه خودرا ازدست داده است ،که فقط امکان داشتن یک کل یا سیستم علم (یک علم) ،سخنی است که برای "بدویهای فرهنگ "یا " بازماندگان فکری درقرن هیجدهم ونوزدهم ،برق وجلاواعتبار ورونق دارد (ماننده جوامع درحال پیشرفت)علماء دراین موقعیت (کثرت ووسعت فوق العاده علوم وروشها) دیگرنمی توانند اصلا" بحث معنا وهدف (ارزش وغایت وکمال)را درزندگی وتصمیم وعمل واجتماع وحکومت طرح بکنند .برای آنها ،طرح مسائل هدف ومعنا به هرشکلش ودرهردامنه ای ،فقط یک مسئله شخصی وفردی وانسانی خودشان است ،نه مسئله علمی آنها ،واین دورا بایدکاملا"ازهم جدا ساخت .

یک عالم رفتارشناسی حیوانات ،به مسائل هدف ومعنا درتاریخ واجتماع و دین چگونه می نگرد ،یا اینکه یک دانشمندفیزیکِ هسته به این مواضیع چه می اندیشد ،هیچکدام با علم او کاری ندارد وفقط نظرات شخصی اوست .

تا برای فلاسفه ،حداقل ایمان به "یک علم ایده آلی" ،"یک علم مدل برای همه علوم "موجودبود ،یا حداقل ایمان به "یک روش تفکرمشترک وواحد" در همه علوم موجودبود ،می توانستندتفکردرباره غایت ومعنی وارزش را در تاریخ وجامعه وحکومت وزندگی واخلاق طرح کنند .ولی یک فیلسوف امروزه اگرنخواهدعامدا نه خودرا بفریبد ،ایمان به هردوی آنها را نیزازدست داده است یا حداقل آنها را مشکوک می داند . (مگرفلاسفه آمریکا که هنوز

ایمان بدوی ولی بسیار محکم به پراگماتیسم درعلوم اجتماعی خود دارند ،وفلاسفه رسمی کشورهای کمونیستی،که رسما "به روش واحد،ماتریالیسم دیالکتیک معتقدند) .

درمقابل این ،ناتوانی فلسفه برای پیوندموردها (پدیدها ،واقعیات ، تصمیمات وموضع گیریها ،اعمال،اقدامات ،برنامه ها ، اتفاقات)به کل وسیستم (که غیرممکن است دائما "فراهم آوردودرتصرف داشت) ،برای گریزازاین اضطرار ،دین ازنودربازاراجتماعات رونق ورواج می گیرد (حتی درمیان خودروشنفکران وعلماء وشعراء)وبادرک همان سعادت " خوشا به حال کودکان درملکوت "و"خوشا به حال مستضعفین ،چون آنها وارث ارض خواهندشد" ،بایک به علاوه وضربِ چندتجربه ساده با هم ،هدف ومعنا وارزش تاریخ وجهان وجامعه وحکومت وزندگی را دریک کل یا سیستم شفاف ودرون نما برای همه کس به هم می پیوندند .این است که "فلسفی زیستن" برای فردوجامعه وحکومت ،کاردشواری شده است .امروزه نه تنها دین، فلسفه را مسخ می کند ،بلکه فلسفه برای علوم نیزیک چیزمضحک ومسخره آمیز شده است .ولی افتخاروایمان به دین وعلوم نیزگریه آوراست .

فیلسوف باید امروزه قدرت آنرا داشته باشدکه ازته دل به خودوفلسفه خودبخندند ،وازبی احترام بودن فلسفه اش "لذت ببرد .ازفلسفه ها کاری که انسان توقع آنرا داشته ودارد ،ساخته نیست ،چنانکه ازدین وعلوم هم کاری که انسان ازآنها توقع داشت ،ساخته نبود .فلسفه به انسان می آموزد که انسان ازعلوم ودین وفلسفه بیش ازآنچه که ازعهده آنها برمی آید ،توقع داشته است .همانطورکه روزی به انسان آموخت که انسان،بیش ازآنچه از خدایان برمی آید ،توقع ازخدایان داشته است وخدایان امروز ،دراثر این درس فلسفه ،متواضع ترومعقول تر ودوست داشتنی تر وصلح طلب تر و انسانی ترشده است ،مگرخدایان آنانیکه هنوزاین درس راازفلاسفه نیاموخته اندوچه بسا برای این دیرآموزی،روزگاری خدای خودرا از معابدشان بیرون خواهندانداخت وبا اوبدرفتاری خواهندکرد .

خدائی راکه نیزانسان زیادازاوتوقع دارد ،اوراضایع می سازد .توقع بیش ازحدانسان،روزگاری فلسفه وعقل راضایع ساخت وامروز علوم را ضایع ساخته است .

انسان ،همیشه خارج ازاندازه توقع دارد .

پسندی و همداستانی کنی
<u>که جان داری و جان ستانی کنی؟</u>

اصطلاحی را که از آلمانی به فارسی به اشتباه، "استثمار" ترجمه کرده‌اند (طلب ثمر کردن از گیاهی و درختی است) در واقع انحرافی است بسیار دور از تصویر زنده‌ای که در آلمانی در آثار مارکس دارد. این اصطلاح در آثار مارکس Ausbeutung است که از ریشه کلمه beuten صید کردن و به غنیمت بردن آمده است که در پس آن تجربیات وحشیانه میلیونها سال انسانی را از تعقیب شکار و حیله ورزیدن و چاپیدن و تجاوز کردن و قساوت و بی رحمی و چپاول کردن در خود انباشته است. و روحیه‌ای کاملا" متفاوت با دوره کاشتن و به ثمر آوردن و بهره برداری از آن و پرستاری از گیاه و بذر و پروردن دارد. این اصطلاح خصوصیت اولیه وحشیانه انسانی را نشان می دهد که جان و وجود دیگری را در کمین نشستن و حیله ورزی و تجاوز و فریب برای تامین بقاء زیست خود "می گیرد" و تصرف می کند و به کل مصرف می کند. در چنین دنیائی، همه موجودات، همه زندگان و جانداران، صیاد و هستند و نیز صید همه هست و هما نقدر حق دارد که جان بگیرد که دیگران حق دارند جان او را بگیرند.

ولی این حالت که " فردی واحد و تنها "صید همه باشد و همه صید این فرد تنها باشند، یک حالت انتزاعی است که وجود نداشته است. بلکه "گله‌ای"، " گروهی"، " خانواده‌ای"، که مجموعه‌ای از افراد از یک جنس باشند، با هم صید می کردند و با هم از حق تجاوز به زندگی دیگر و غلبه بر زندگی دیگر و زیستن از جان دیگر، استفاده می کردند. و همین " صیدگروهی"، اخلاق خاصی پدید می آورد که " صیادان همگروه"، در روابط معمولی خاصی به هم زور نمی ورزند و به جان همدیگر تجاوز نمی کنند و همدیگر را جریحه دار نمی سازند و تا اندازه‌ای خود را مساوی می انگارند. این "با هم شکارگیری" با هم جان دیگری را گیری "، بنیاد اخلاق خاص اجتماعی و سیاسی شد. شاید اساس سیاست و جنگ و مهر اجتماعی بر اساس همین " صیادی با هم و همزیستی برگرفتن جان بطور مشترک از دیگری" ذبح مشترک قربانی بوسیله همه صیادان همگروه" رشد کرده است (که قربانی ذبح مشترک در حج باقیمانده همین جشن ها و مناسک است). از این رو "سرمستی تعقیب و کشتن صید بوسیله صیادان همگروه"، همیشه یک اقدام مقدس و عالی اجتماعی بود.

صید، همیشه قربانی بود. صیادی، مهر گروهی ایجاد می کرد. جان گرفتن و جان ستاندن، بنیاد گذار اجتماع و سیاست بود.

جریان به تصرف در آوردن صید و اراده، حق مطلق به جان و تمامیت وجودی صید (و آنچه متعلق به او است) یک واقعیت بنیادی طبیعی بود، و " حق به محصول کار خود داشتن " با این واقعیت در تضاد قرار می گرفت. موقعی " حق به محصول کار خود داشتن " که یک مفهوم مطلقا " انتزاعی و حقوقی و اقتصادیست، اعتبار و معنی پیدا می کند "کلیه روابط و مناسبات و مقتضیات صیدشدن و صیدکردن از همه ارتباطات اجتماعی انسانی حذف گردد".

جاندار برای زیستن، حق دارد جاندار دیگر و آنچه او می کند و بدست می‌آورد، در خدمت زیستن خود در آورد. زنده، حق مسلم و مطلق به صید دارد، یعنی "حق تعلق محصول کار به کننده آن را " نمی شناسد.

در صیدشدن، صید، حق محصول کار و مالکیت خود را از دست می دهد.

جهانگیری و فتح بر اساس مفهوم صید قرار گرفته است. کسیکه فتح می کند، مالک جان و ملک و فرزند و زن و کار و محصول و ثروت مغلوب می شود. "بخشیدن و رحم کردن و عنایت کردن"، عملی است فضلی نه حقّی، از طرف فاتح و ناصر که آنچه را می خواهد به مغلوب و محکوم و " صیدشده "، وامی گذارد، نه به عنوان حق او. این است که معانی "خداوند بخشنده و رحیم" را در چهارچوبه مفهوم فتح و صید باید فهمید.

انسان، در صیدشدن، حق به محصول کار خود را از دست می دهد. وقتی در شاهنامه، فردوسی این سخن را از زبان ایرج می سراید که:

پسندی و همداستانی کنی ؟ که جان داری و جان ستانی کنی ؟

سخن می گوید که با تصویر این زمینه در خیال، قابل درک می شود.

جان داشتن، زیستن، به خودی خود شیرین است و هیچ جانداری برای بقاء جان خود (برای بهره بردن از شیرینی جان خود) حق ندارد، جان دیگری را بگیرد و حتی بالاتر از آن حق ندارد و را بیازارد یعنی کاری بکند که شیرینی جان دیگری برای دیگری تلخ شود و این معنای آزردن است.

هیچ جانداری حق تصرف و تجاوز به جان دیگری ندارد و بر این اصل است که " حق هر انسانی به محصول کار خودش "که مفهوم انتزاعی و حقوقی است بنیاد می شود.

این " مقدس شمردن جان در هر جانداری" و بالاخره در دامنه حدا قلش "مقدس

شمردن جان انسانها "که همزیستی را براساس مفاهیم ومناسک "هم‌شکارگیری وهم رزمی" منسوخ می سازد وفقط همزیستی را برپایه همکاری وهمکامی (ازشیرینی جان همدیگربهره ورشدن) می پذیرد. ازاین روتمام قربانیها وشهادتها وذبح های مذهبی وسیاسی را لغوومحوونفی وطردمی کند.

تا لحظه ای که شک به "تقدیس جان انسانی دیگر" باشد، هرنوع کاری وعملی، یکنوع غارت کردن ودزدیدن وچپاول کردن وجانگیری وشکارگیری خواهد بود. این فلسفه، عقیده ای راکه برای جهادکردن که عقیده وجهادرا یکی می دانند) است مطرودمی دارد. هرعقیده ای، ولومقدس ترین حقیقت باشد اگرآسیب به جان انسانی دیگربزند، پشیزی ارزش ندارد ودروغ محض است.

هیچ مرجع انسانی وحکومتی واجتماعی والهی حق "جان ستاندن" یعنی کشتن ندارد. قربانی خونی برانداخته می شود (چه شهادت، چه ذبح) بنابر این زندگانی براساس فلسفه صید (قربانی، شهادت، رقابت، جهاد) بایداز کلیه دامنه های روابط انسانی محو وطردوریشه کن گردد، تا "مقدس شمردن جان انسان دیگر" اساس روابط اجتماعی وسیاسی واقتصادی وحقوقی گردد. (آسیب ناپذیرساختن جان هرانسانی درقانون).

ولی انسانی که یک میلیون سال صید، اساس زندگانی اش بوده است وسراسر مفاهیم بنیادی مذهبی اش برذبح وقربانی وشهادت (که همه باقیمانده های مستقیم مناسک صیدهستند) قرار دارد، چگونه می تواند به این سهولت به "قبول تقدیس جان درانسان دیگر" برسد.

انسانی که " درزندگی گله خودرا "برای بقاء منافع وحفظ زندگانی وبقاء گله خود (امت خود، طبقه خود، ملت خود، قوم خود، حزب خود) می پذیرد، چگونه می تواند "ارزش جان را برای هرکسی (ولومتعلق به هرامتی یا طبقه ای یا ملتی یا نژادی) بپذیرد.

ازاینگذشته چگونه می توان مجموعه ای ازروابط انسانی را (اقتصاد وسیاست یا دین را) برتفکرصیدی قرارداد، ومجموعه دیگرازروابط انسانی را برروابط "مقدس شمردن جان" قرارداد؟

وجان را فقط موقعی می توان مقدس شمردکه "هرجانی" را مقدس بشماریم. واگرهرجانی را مقدس بشماریم، روابط اقتصادی واجتماعی وسیاسی و حقوقی با انسانها به کلی تغییرخواهدکرد. واگراین مقدس شمردن جان، نسبی باشد، به خودحق خواهیم داد به جا وگاه وبه گاه شهوت صیدی خودرا نیزارضاء کنیم. این تکلیف "مقدس شمردن جان درهرکسی"، با "داشتن

آگاه بودازجان خود" ایجادمی شود. کسیکه آگاهی ازجان خودوارزش جان خوددارد، بلافاصله درمقابل این سئوال بنیادی قرارمی گیردکه من چه رابطه با جان دیگردارم؟

جان من آنقدرمقدس است که من جان دیگری را مقدس می دانم. حال این انسان، کافرباشد یا مسلمان. کارگرباشد یا سرمایه دار، حاکم باشد یا جانی ومجرم. دیوانه باشد یا صغیر، زن باشد یا مرد، پیرباشد یا کودک، سیاه باشد یا سپید. هرچه باشدفقط به حکم جان داشتن (ونیازردن جان) خارج ازروابط صیدی، روابط تصرف طلبانه، تجاوزطلبانه، حاکمیت خواهانه، قرارمی گیرد.

او هم باید همانندما از "جان شیرینش"، خوش باشد وسازمان حکومت وسیاست واقتصاد برآنست که "جانی که برای هرفردی درجامعه شیرین است"، خوش باشد. وآزردن، چیزی جزآن نیست که خوشی را درشیرینی جان هرکس برای او تلخ نسازیم. وچون این شعارسیاسی برزبان بنیادگذارحکومت ایران، ایرج گذارده شده، نشان می دهدکه ایرانی، ایده آل خاصی ازحکومت وسیاست وحقوق واقتصاد دارد.

ایرانی، خواهنده جان شیرین برای همه انسانهاست وحکومت وسیاست واقتصاد وحقوق ودین، فقط وفقط تا هنگامی وحدی حقانیت دارند که خوشی این جان شیرین را برای همه بدون استثناء تامین کنند وتا موقعی ممکن است که همه روابط درحالات وتفکرات صیادانه را درهمه سازمانها ونهادها منتفی سازند. حتی دین وحکومت هم حق شکارقلوب واذهان واموال ومنافع را نداشته باشند. انسان دیگر، شکارهیچ عقیده ای، ایدئولوژی، طبقه ای، فلسفه ای، امتی نیست. دوره صیدوصیادی انسان، تمام شده است.

مباش درپی "آزار" وهرچه خواهی کن
که در "شریعت ما" غیرازاین گناهی نیست

ومسیح ازآن شرم خواهدداشت بشاگردان خودبگوید بیائیدتا ازشما صیادان (ماهیگیران) انسان بسازم.

چگونه می توان درمیان گیج بودن، زندگی کرد؟

نقشی را که عقل درآغاز پیدایش در دنیای انسان داشته، سپس بزرگترین مصیبت وزنجیرناگسستنی پای خود او (حرکت او) شده است. انسان درآغاز که با حواسش محیط خود را درک می کرد، دنیایش انباشته از پدیده ها، اتفاقات، تغییرات بود، وطبعا " دراین دنیای هیروویر (کلمه هیروویر درفارسی بجای کلمه هرج ومرج ـ این کلمه درآلمانی از زبان آریائی باقیمانده است Irrsaal und Wirrsaal)، گیج بود وچنین دنیائی برای او سرسام آور بود. برای آنکه ما این حالت را از سر بتوانیم نزد خود مجسم کنیم، خوب است مقولات ومفاهیم ودستگاهها وروابط منطقی را که درذهن ما آن اتفاقات واشیاء وتغییرات را به هم مرتبط می سازند، ناگهان از خود دورسازیم. آن موقع فشار هیرو ویر محسوسات خود را برخود مانند فشار یک کوه که روی سرما گذاشته باشند درخواهیم یافت. این بود که عقل، راه نجاتی از این "هیرو ویر محسوسات" می جست. راه نجاتی از این تغییرات مداوم وبی سروپا می جست. راه نجاتی از این نمودهای فراوان وبیشمار می جست.

دنیا با هیرو ویرش، او را به گیجی مبتلا ساخته بود. برای او این گیجی طاقت فرسا وراء تحمل او بود. او آنقدر از این گیجی، نفرت وکینه واکراه داشت که ایمان یافت آنچه او را گیج می کند، به او دروغ می گوید. آنچه او را گیج می کند، او را می فریبد. آنچه او را گیج می کند، او را گمراه می سازد. هنوز نیز ما دربرخورد با آنچه ما را گیج می سازد همین داوریهای اخلاقی وضدخدائی وضددینی را داریم. چیزی که او را گیج نمی کند، چیزی است که پایدار وهمیشگی وبدون تغییر است. برای همین علت، نیز "کلمه" از جمله همین چیزهایی نخستین چیزی بود که او را از گیجی، نجات می داد. کلمه وعلامت، پایدار وهمیشگی وبدون تغییر بود. از بزرگترین مجازاتهای انسان همین "درهم شدن زبان" بود، چون از سر مبتلای "گیجی" می شد (مجازات خدا بعد از ساختن برج بابل بوسیله انسانها).

"حس" است که بلافاصله ومستقیم، تغییرات ونمودها را به ما می رسانند. بنابراین حواس انسان هستند که اولین علت وچشمه گمراه کننده وگول زننده ودروغگوینده (گیج کننده) هستند، پس باید "حس" را منفور ومکروه داشت وحتی المقدور از فعالیتش کاست. حواس، برهم زننده ونابودسازنده آن چیزهائی هستند که گیجی ما را رفع می سازند. دوای مسکن گیجی ما،

مفاهیم وحقایق وافکار وایده های جاوید واصول تغییرناپذیر هستند. دوای اساسی گیجی ما "وجود" و"کمال" و"راه مستقیم" است. دوای رفع گیجی ما، " خدای واحد" است. این ادراکات بلاواسطه وبلافاصله حواس است که ما را از رسیدن به این حقایق ابدی، به این وجود جاوید، به این فطرت لایتغیر باز می دارد. اخلاق، اصول ثابت وابدی است، پس ضدحواس وادراکات حواس است. آنچه مربوط به دنیای حواس است، ضداخلاقی است. تاریخ دنیای حس است، دنیای تغییرات وگذرا است، دنیای شوم گیج کننده است. دنیای عبرت است. (عبورکردن).

هرجا، حواس وتغییرات ونمود هست، برضد قرار وآرامش وروشنی عقل هست. گیجی، همیشه تاریکی ودرهم پاشیدگی عقلی است. عقل با این نفرت وبغض وکینه به حواس وتغییر ونمود وگذر، توانست "مفاهیم ابدی"، " اصول تغییرناپذیر"، " حقیقت جاوید" و" کمال مطلق" و"وجود واحد" بسازد.

ولی تا دراین عرصه حقیقت ووجود وکمال ومفاهیم ابدی واصول تغییرناپذیر زندگی می کند، وتا ایمان دارد که این ها را باید به حواس ومحسوسات (به دنیای واقعیات) تحمیل کند، تا دروغ وفریب را از آنها بزداید (دنیا وتاریخ وجامعه را پاک از فساد کند واز بدی بشوید) خواهد توانست گیجی را از خود دورنگاه دارد. ولی وقتی تعصب وشور وبالاخره قدرت تحمیل حقایق ومفاهیم وعقیده وفلسفه اش بر واقعیات ومحسوسات وعواطف او هجوم می آورند وبالاخره متوجه می شود که تنها با نفرت وبغض وکینه به حواس وتغییرات ومحسوسات وواقعیات وتاریخ ونمودها وعرضها، نمی تواند خود را از گیجی برهاند. با طرد حواس ومحسوسات، با تبعید تغییرات وتاریخ وتحول از عقل واخلاق ودین، با تحقیر نمود وظاهر، دوای گیجی کشف نمی شود.

راهی را که هزاره ها عقل رفته است، غلط بوده است با آنکه نتایج نیکی نیز با خود آورده است. دراین راه، هزاره ها یا درپی راه حل دینی یا به موازات آن برای رفع گیجی، داروهای مسکّن آفریده است.

بالاخره آهسته آهسته زمان آن می رسد که عقل وفلسفه خود را از دین آزاد سازد ودست از یافتن " دوای رفع گیجی" بکشد ومتوجه شود که " گیج بودن"، وضع بنیادی زندگانی وتلاش عقل است. عقل باید همیشه تجربه زنده گیج بودن وگیج شدن را داشته باشد. عقل، هیچگاه آرزو نمی کند گیجی را از بین ببرد. عقل، دیگر از گیجی، نفرت واکراه ندارد. عقل درگیجی، می اندیشد.

تغییرات ،نمودها ،محسوسات ،اتفاقات ،همیشه ساختارها ودستگاههـا و مفاهیم وروشها واصول وبدیهیات او را بههم می زنندواورا ازنوشروع بـه اندیشیدن می کندتا چگونه براین گیج شدگی تازه غلبه کند .او هرگــز نمی خواهدنه ازگیجی خودرا نجات بدهدونه می خواهدوای تسکین گیجــی را کشف کند .

فلسفه ،شیوه زیستن ولذت بردن درگیجی وازگیجی است .دنیا ،گیج کننده است .تاریخ ،گیج کننده است ،زندگی گیج کننده است .همه درحال گیـج کردن او هستند .عقل بایدباشتاب بیشتربیندیشدتا زودتربه استقبـال گیج کننده گان بشتابد .از این رونیز رابطه اش با حواس، و واقعیـات ومحسوسات ،با تاریخ با تحولات دیگررا رابطه کینه ونفرت واکراه وتحقیـر نیست .وبرای تجلیل محسوسات (بعدازدوره طولانی نفرت وتحقیروکیــن) آنرا به شیوه ای تازه خدائی نمی سازدوبه آنها " وجود" نمی دهد ."وجود ماده "هم از"وجودروح "تفاوتی ندارد .

وجود ،مفهومیست زائیده دوره گریزونفرت از تغییرات ومحسوسات ونمود.

چگونه ایده آلیست ها ،بزرگترین دروغگوها می شوند؟

آرمانهای بسیاربزرگ وعالی،چون بهدشواری عملی وتحقق پذیرهستند اکثریت بلکه همه ایده آلیست ها ،مجبوربه ریاکاری ونفاق ودوروئــی و دروغگوئی می شوند .چون آنها ضعیف تروعاجزتراز آن هستندکه آن آرمانها را تحقق بدهند .

وچون شجاعت وصداقت آنرا ندارندکه به "بزرگی بیش ازاندازه آرمـان" و " ظرفیت محدودانسان وواقعی وامکانات محدود سازمانهای انسانــی" اعتراف کنند (اگرچنین اعترافی بکنندحقانیت خودرا بهحکومت وقـدرت ازدست می دهند) همه دچارریاکاری ونفاق ودوروئی ودروغگوئــــی می شوند ،ومی دانندکه اگربه " بزرگی بیش ازاندازه آرمان"وتفـاوت آن با " محدودیتهای انسانی" اقرارکنند ،درواقع اقراربه بیهودگی وبــی ارزشی وبی اعتباربودن آرمانهای خودصحه می گذارند ،ومی داننـددر این صورت مردم به آنها خواهند گفت ، پس چرا لقمه بزرگترازدهان خـود برداشته اید؟

آرمانهای بزرگ،همانطورکه قدرت جاذبه بیش ازاندازه دارند ،بهتریــن

زمینه برای رشدبزرگترین ریاها وزهدفروشیهاودوروئی ها ودروغها ست .

کسیکه آرمان کوچک برمی گزیند ،کمترمردم را بهخودجذب می کندولــی می تواندصادق باشدچون فاصله هدفش ازتوانائی های انسانی وجامعه و سازمانها ،ناچیزاست .

مردمی که عاشق آرمانهای بسیاربزرگ می شوند ،بایدقدرت تحمــل دروغهای بزرگرا بعدا " ازرهبران خودداشته باشند .

این است که رهبرانی که مردم را بهچنین آرمانهائی می خوانندبایدبرای خود" قدوسیت " کافی دست وپا کنند ،تا دروغهائی که بعدمجبورندبگویند حتی برای خودآنها مقدس باشد .حُسنِ "دروغ مقدس "آنست که به اندازه حقیقت درکام رهبروپیروان شیرین است ودیگرتفاوت آنها را ازهمدیگـر نمی شناسند . یک رهبرمقدس خودش هم نمی داندحقیقت می گویدیا دروغ مقدس .

تأمین " لذت همه جامعه "،یک هدف اخلاقی است

همیشه مسئله " تغییرکمیت وکیفیت آگاهبودانه لذت "،مسئله ایست انفکاک ناپذیراز " شیوه ریاضت " .

انسان همیشه ازآغازپیدایش خوددرروی زمین لذت برده است وهمیشه درد کشیده است ،ولی "انسان وقتی لذت می برد ،برای آنکه لذت ببــرد"، جریان زندگی فردیواجتماعی او بهکلی تغییرمی کند .

افرادموجوددرجامعه همیشه با لذت یا دردیا با تحول روزانه لذت بهدرد ، زیسته اندولی اینکه " جامعه "می خواهدازاین بهبعدطوری زندگــی و سازمان جامعه را مرتب سازد" برای آنکه ،همه ،بیشتروبهترومداومتــر لذت ببرند" (آنچه را من هم ـ کامی می خوانم) این سخن مسئله لــذت وریاضت را نوعی دیگرطرح می کند .

جامعه ای که می خواهددرتمامیتش لذت ببرد ،آن جامعه ،لذت را بــردرد ترجیح می دهدومی خواهدتا می تواندازدردهای مشترک اجتماعی بکاهد وتا هرچه می تواندبرکامهای مشترک اجتماعی بیافزایدوزندگانی،بــه هدف " بیشترلذت بردن " است .جامعه ،ناگهان بهلذت ،معنــا وارزش والای اخلاقی می دهد .

جامعه درگذشته بهلذت،این معنا وارزش را نمی داد .با آنکه هرفـــردی

"درجامعه" درگذشته" درواقع "به دنبال تامین لذت فردی ورفع درد شخصی خود بود، ولی به" لذت بردن "، ارزش بسیار حقیر اخلاقی می دادند وآنرا ضد اخلاقی وحتی ضد الهی می دانستند. مسئله اساسی جامعه های دینی، "نجات دینی وسعادت ونجات روح خود "بود. تامین این " نجات اخروی فردی" فقط با " تحمل درد فردی وریاضت وجهاد فردی با نفس، که همیشه لذت می خواست "ممکن بود. بنیادی ساختن هدف " نجات وسعادت اخروی فردی"، منطقا "ایجاب" زهد وریاضت وزحمت ومشقت فردی ومبارزه شدید با لذات فردی"می کرد، وهمین " افراط بی اندازه در زهد ونفی وطرد لذات " سبب می شد که در باطن همیشه التهاب شدید برای "غرق شدن وغوطه ور ساختن خود در لذات " درکار بود. ریاضت کش وزاهد وپارسا، نزدیکترا زهمه به فرورفتن در شهوات ولذات وکام گیریها بودند. ولی تعمیم دادن "این ارزش ضد اخلاقی وضد دینی وضد الهی لذت فردی " به " لذت اجتماعی" سختی است غیر منطقی ونا صحیح.

وظیفه " نجات اخروی، یعنی روحِ فرد دیگری را به عهده گرفتن ــ که در امر به معروف ونهی از منکر صورت می گیرد، نفی آزادی واستقلال فردی انسان است که فراموش نشود در ایده روح مستقل فردی وابدی، بزرگترین پناهگاه خود را داشته است ". قبول روح جاوید فردی، ولو یک خرافه خالص نیز باشد، ضامن " آزادی واستقلال فردی انسان "است.

ارزش یک ایده، تنها به صحتش نیست بلکه به اثر اجتماعی اش هست.

ولی همین ایده، آزادی واستقلال فردی انسان را درنهایت شفافیت بیان می کند. وقتی در دین وجامعه، این وظیفه یا تکلیف به همه افراد وحکومت داده می شود که به فکر " نجات اخروی روحی فردی هرکسی"باشند همان آزادی واستقلال، پس گرفته ونابود ساخته می شود. چون از نقطه نظر همان ایده" روح فردی جاوید"، این وظیفه، وظیفه مستقل وجدانا پذیر وتجاوز ناپذیر هرفرد یست ." خودرا به نجات روح دیگری گماشتن"، چه فردی باشد، چه حکومتی، نفی وطرد" آزادی واستقلال فردیست "که با ایده "روح جاوید فردی" داده شده است. بنابراین حاکمیت الهی ودینی به معنای ایجاد سازمان سیاسی وتربیتی برای تامین " نجات روحی همه افراد جامعه "وظیفه ایست برضد حقیقت دین وخدا که" نجات روحی فردی هرکسی"را فقط به" تصمیم وتلاش آزادانه خودش "باز میگذارد.

از این روحکومت دینی، برعکس آنچه دینداران می انگارند حکومتی است

ضد الهی وضد انسانی.

وهمانطورکه حکومت، تعهدی برای "نجات روحی اخروی همه افراد جامعه" ندارد، حق ندارد هدف لذت همگانی را از لحاظ دینی واخلاقی (چون بر ضد هدف ولایت، رستگار ساختن وآزاد ساختن از دنیا ست)طرد ونفی وتحقیر بکند. وقتی درجامعه دینی، ایمان مردم به دین سست شد، چون هدف اولیه زندگانی آنها، نجات روح جاوید فردی خودشان بوده است، بلافاصله در گرفتن " لذات فردی دنیائی"که نقطه وابسته ومقابل وضد آنست، غرق می شوند وروح اجتماعی خودرا از دست می دهند واین نتیجه دین وطبعا " کاستن تسلط معنوی دین "است. ووقتی همه افراد درجامعه دنبال لذت بروند، هرکدام می خواهد زندگانی خودش، بدون درد باشد ودر پی آن نیست که ضمانتی برای "بی درد ساختن همه جامعه "فراهم آورد.

دراین زمینه اگر لاقید هم نباشد، تلاشی مرتب ومداوم نمی کند. درحالی که برعکس این، آنکه" لذت تمام جامعه "را درنظر دارد، نمی تواند برای " خلق لذت ونفی درد" برای تمام جامعه وازتمام جامعه تلاش وفعالیت نکند. بنابراین گرویدن به لذت فردی نتیجه مستقیم خود ایده دین است.

"هدف قراردادن لذت آگاهبودانه فردی درکنون وآن "، در اثر "یاس وشک وبدبینی"به" سعادت بی نهایت عقبی ونجات روح جاوید"، یک هدفگذاری منفی است که زائیده از "یاس از سعادت ابدی روح "است، وبرای جبران کردن آن یاس است که شاید هنوز روان لذتخواه را می فشرد وعذاب می دهد. این است که" هدف قراردادن لذت آگاهبودانه "به عنوان یک هدف مثبت که زائیده از امید وتائید زندگی وجان است با "لذتی که زائیده از یاس"است فرق کلی دارد.

انسان درمی یابد که"آن "، نمی گریزد وفرار نمی کند ونابود نمی شود واز دست نمی رود. آنچه دراین "آن "اتفاق می افتد، دوام می آورد. زندگانی را شکوفا می سازد، درزندگی می گسترد، به زندگی تحول می دهد. او نمی خواهد"آن"را "غنیمت بشمرد "، چون زمان وروزگار را وراء به تاراج می برد. (همانطورکه در ایمان دینی اش "آن"را غنیمت می شمرد چون می دانست که هر"آنی "به تاراج برده می شود ودرهرعملی دراین " آن" می خواست، سعادت روح جاویدانش را تامین کند).

زندگی برای اودیگر"انباری از آنات " نیست که فقط منتظر تاراج رفتن آن به آنش نشسته است وهرچه درهر"آنی"بتواند" غنیمت بگیرد"،

بُردا وست. انسان هم همانندروزگارِغارتگرکه آن های ما را ماء مورا ست به غارت ببرد، باید غارتگری با شدوبه نفع خودا زُآنش٬٬، غارت کند (یا سعادت جاویدروح را، یا لذت ا زآن را) این حالت غارتگری نسبت به زندگی، عوض می شود. زیستن، دوام دارد. زیستن، روئیدن است. هرعملی دریک لحظه، دوام می آورد، درزندگی می رویدومی گسترد. لذت درزندگی دوام می آورد. لذت، شادی روئیدن وگستردن وشکفتن است. لذت، "پروردن زندگی" است نه غارتگری اززندگی. تامین سعادت جاویدروحی دردین، چیزی جزیک "غارتگری ا زآنات فانی، آناتی که به حتم همه تاراج می شوند" نیست. انسان دیگرنه اینگونه سعادت جاویدروحاش را می خواهد نه آن "لذت خیامی٬٬" را درآن که هردونتیجه حالت غارتگری نسبت به زندگی داشتند. انسان می خواهدزندگانی اش را درتمامیتش "بپرورد". زندگی، "صیدی" نیست که غارت می شود. زندگی، درختی وگیاهی است که "پرورده" می شود (به همین علت دراسطوره های ایرانی، دوانسان اولیه که مشی و مشیانه باشند، گیاهی هستندکه درزمین می رویندو "پیدایش"، معنای "رویش" داشته است. ونماد انسان دراسطوره های ایرانی درخت سرواست، درختِ همیشه سبز: درقبال همه بلایا ومحنت ها وزیروزبرها وسرما وگرما همیشه شاداب است). لذت، پروردن مداوم زندگانی است. هدف زندگی، پروردن زندگی است. پس معنا وهدف زندگی کردن، ایجاد لذت برای زندگی است. ووقتی لذت، هدف ومعنای زندگی شد، دردورنج وزحمت، از آن پس "ضدهدف" و "بی معنا شدن زندگی" است. اما "ترجیح دادن لذت بردردوزحمت درزندگی برای پروردن زندگی"، به هیچوجه طردونفی ورد "دردوزحمت ورنج" نیست بلکه "وسیله ساختن دردوزحمت ورنج "برای" کسب بیشترلذت به عنوان هدف اصلی" است. بنابراین همیشه مسئله تغییرکیفیت وکمیت آگاهبودانه لذت"، مسئله "شیوه ریاضت"، و "شیوه قبول وتنظیم زحمت ومشقت ودردمتناسب با لذت" است. رسیدن به "لذت آگاهبودانه خاصی با کیفیت وکمیت بیشترومداوم ترکه زندگی را بگسترد وبپروردوشکوفا سازد"، نیازبه "تلاش وزحمت وریاضت" دارد.

این است که شاید درآغاز، فلسفه لذت خواهی، انسان را در درکش ازلذت بفریبد، وشاید همیشه این فریب را درجامعه حفظ کندومتوجه این رابطه نگرددکه "لذت خواهی آگاهبودانه ومنظم به عنوان هدف اصلی زندگانی"، ایجاب ضرورت قاطعانه "تلاش وزحمت وریاضت مداوم" می کند.

"لذت اجتماعی = هم کامی "برعکس آنچه درنظراول نمودارمی شود، با "ریاضت فنی وسازمانی وابتکاری همه اعضاء جامعه" پرداخته می شود. با لابردن "اشتهاء برای لذتهای بیشتروبهتر" که درجامعه عادلانه پخش گردد، ایجاب "کاروزحمت وریاضت بیشتراکثریت وبالاخره همه مردم" را می کند، وکسب دانش وفن وتخصص درهرحرفه وکاری وتحقیقات علمی و اختراعات فنی وسازمانی، ایجاب "ریاضت فوق العاده اجتماعی" می کند. لذت وریاضت، هیچگاه ا زهم جداپذیرنبوده اند. همیشه یک "لذت برگزیده" وحفظ تداوم آن برای جامعه، ایجاب "ریاضت اجتماعی" متناظرش را می کند. همانطوربا پیدایش "تک زناشوئی" (یک مردویک زن) که به طور اختصاصی ازهم لذت می بردند، همراه با این ریاضت بودکه هیچ رابطه جنسی با مردان یا زنان دیگرنداشته باشند. درحالیکه درجامعه های اولیه، آزادبودن روابط جنسی، امکان این "برگزیدگی وتداوم لذت بری ازیک زن یا یک مرد" را به هیچکس نمی داد. پس لذت وریاضت، دوچیزمتضاد با هم نیستند. انتخاب لذت خاص اجتماعی نیز، متلازم با "انتخاب ریاضت اجتماعی خاصی" است. انتخاب "لذت بیشترهمه جامعه = همکامی" متلازم با قبول "ریاضت رنجبردن همگانی، وگذشت وصرفنظرکردن همه از قسمتی ازمحصولات کارشان به طورمتداوم هست". عدم قبول "هدف لذت بیشتربرای تمام جامعه" شاید بحسب ظاهر، اخلاقی تربنماید. شاید به نظر برسدکه گذاشتن چنین هدفی برای جامعه، سبب انحطاط اخلاقی جامعه می شود. "جامعه"، فقط درپی صیدلذت است. ولی درست عدم قبول این هدف، افرادرادرجامعه درانحطاط وفساداخلاقی غرق می سازد. چون افراد درواقعیت درجامعه هریک سرخودش به فکرتامین آخرین لذت فردی، یا خانوادگی خودخواهدافتاد، چون رابطه انسانی با "سعادت جاویدروح" زودمتزلزل می شودونسبت به ریاضت وتحمل مشقت برای ایجاد لذات عمومی لاقیدوبی اعتناء وبی تفاوت می شود. واعمال خیریه ونیکوکارانه اخلاقی افرادبه همدیگر، جبران این "تولیدسیستماتیک لذات عمومی" را نمی کند.

"تاء مین لذت عمومی"، شاید برای آنانیکه پیرواخلاق دینی کهن هستند، ایجاب حالت تحقیرآمیزکند. ولی علیرغم همین "هدفی" که به نظرآنها کثیف وحقیرمی رسد، "قبول ریاضت وزحمت ورنج مشترک عمومی" و "گذشت حقوقی ازبهره عظیمی ازمحصولات مرتب کارخود" برای تاء مین این

لذت، اخلاق تازه و عالی نیز پدید می آید.

ریاضت، امروزه یک عمل عمومی شده است. همه در جامعه، ریاضت می کشند. درجامعه موقعی عموم ازلذات بیشتری تمتع می برندکه این لذت با ریاضت فوق العاده همه طبقات (ازطبقه کارگرفته، تا تولید نخبگان فکری ومحققین درابتکارات فنی وعلمی وسازمانی وفکری وگذشت دائمی همه طبقات به تناسب ازقسمتی ازنتایج کارخودبرای تقسیم میان آنانیکه کارنمی کنندویا امکانات کارشان وجودندارد ویا قدرت تخصصی وحرفه ای دیگربرای کارندارند) تأمین گردد.

"رنج بردن وزحمت کشیدن وتحمل مداوم ومرتب زحمت "که با کلمه "کار" غالبا "پیوندداده می شود، یکنوع اختلاط کاری ومشتبه سازی منطقی وزبانی است. چون تأمین "لذت همگانی اجتماعی" وقتی هدف زندگانی اجتماعی قرارگرفت، ایجاب ریاضت خاصش راکه "رنج بردن وزحمت کشیدن "باشد می کند. درجامعه، هرنوع کاری، ریاضت کشیدن است.

ولی کاربه هیچوجه مساوی با زحمت ورنج بردن به معنای ریاضت کشیدن نیست. طبقه ثروتمند ومتوسط می توانندبا قبول همین ریاضت، به همان اندازه بلکه بیشتررنج ببردوزحمت بکشد، وقتی حاضراست از "منافع کارش " ، لذات مشترک عمومی را تأمین کند. وبالعکس کارگری که می کوشدهمه اجرواقعی خودرا درجیب شخصی اش بریزدویکشاهی از آن را برای تأمین لذات عمومی ندهد، با همه مشقت کارش، نه رنج می برد ونه زحمت به معنای ریاضت می برد. وجامعه ای که انفکاک ناپذیری "لذت وریاضت "را با هم درک واحساس نکند، جامعه ایست که با فرهنگ مدنیت اقتصادی ـ صنعتی آشنا نیست. ودرست ممالک نفتی امروزه که شبانه درآمدهای کسب ناکرده ازنفت عایدشان می شود از " درک تلازم لذت اجتماعی، وریاضت همگانی "که بنیاد فرهنگ اجتماعی است، فرسخها دور ومحرومندومحرومیت ازدرک این تلازم لذت وریاضت است که "بزرگترین محرومیت معرفتی این جوامع "است.

بیشترین لذت برای بیشترین عدد

لذت هم کیفیت دارد. برای اینکه مردم تقاضای "لذت با کیفیت بهتر" بکنندباید" حساسیت لذت "را درمردم بالابرد. عبارت "بیشترین لذت

برای بیشترین عدد" ، سبب پیدایش " مهراجتماعی"تازه ای گردید، ولی همزمان با آن، سبب پائین آوردن کیفیت لذت میان همگان شد. برای آنکه برای "بیشترین عدد" ، تولیدلذت کنند، کوشیدندکه "کم کیفیت ترین لذات "را تولیدکنند. با دادن "محسوس ترین ومادی ترین لذات "می شد همه راارضاء کرد وازآنجا که ارضاء لذات با کیفیت، دشواراست، همه سازمانها وحکومتها، ازبالابردن " حساسیت لذت "امتناع می ورزند. کم کیفیت ترین لذتها را می توان آسانترتولیدکردوبهتربین اکثریت مردم پخش کرد. وچون کمتربه تولید" لذات با کیفیت بهتر"پرداخته می شود، این لذات درعمل، برای کمترین عددباقی می مانندوکوشیده می شوداین لذات مکروه ساخته شودوبه نام اشرافی واختصاصی و... بودن بدنام وزشت ساخته شودتا مردم ارضاء آنرا ازحکومت وحزب وسایرسازمانهای دینی وغیره نخواهند. بدینسان "حساسیت ناچیزعموم درلذت یابی "با کیفیت بهتر"حفظ می شود. ملت نباید" قدرت لذت بردن ازلذات عالی" داشته باشدتا بتوان آنها را با لذات بی ارزشتر، سیراب وارضاء ساخت. درگذشته حکومت دینی که نمی خواست هیچ گونه تعهدی برای تأمین لذات همگانی داشته باشد (واین مسئولیت را اساسا "به عهده نگیرد) هرگونه لذتی را زشت ومکروه وپست می شمرد، وحساسیت لذت، بدوی می ماند.

ما دیگراحتیاج به ایمان به اونداریم

او هنوزحقیقت را می گوید، ولی ما دیگربه او ایمان نداریم، چون ایمان ما به حقیقت، دیگراحتیاج به ایمان به او ندارد. هرکسی که یکبار حقیقت را گفت، حقیقت ازبند او آزاد می شود. ادامه ایمان به کسی که یکبار حقیقتی را گفته است، این معنا را می دهدکه حقیقتی که او گفته است، همیشه پای بند اوست. ولی حقیقت، هیچگاه پای بندگوینده وکاشف ومظهر ونماینده حقیقت نمی ماند. وهرکسی، همیشه حقیقت را نمی گوید ولو همیشه بخواهدحقیقت را نیزبگوید. خودایمان ما به کسی که حقیقت را می گوید، او را ازگفتن حقایق بیشتربازمی دارد. چه بسا " گفتن یک حقیقت بیشتر" سبب ترک ایمان ما ازاو می شود، چون ما خودهم ظرفیت قبول حقیقت درپی حقیقت را نداریم و او همه نگاهداری ایمان ما به خود، سبب نگفتن حقیقت دوم خواهدشد.

چوپان - پزشک - آموزگار

من وقتی به‌سخنان آنانیکه با مردم سخن می گویند ،گوش فرا می دهم ودرمی یابم‌که با آنها مانندکودکان سخن می گویند ،یا با آنها مانند بیماران سخن می گویند ، یا با آنها مانندگله‌گوسفندان سخن می گویند (درامر) ، سخن آنان مرا می آزاردولوانباشته‌از حقایق باشد .
من ازکسانیکه‌خودرا " چوپان خلق "و"پزشک بشر"و"معلم توده " می انگاشتندومی انگارندا کراه ونفرت دارم ،واز شیوه‌سخن آنهامی دانم که‌خودرا چوپان یا پزشک یا معلم‌خلق می شمارند .
درهمه‌این نقش ها ،تحقیرخلق وجامعه‌نهفته‌است .هرکدام از این شغلها ، حقانیت به‌یک نوع‌استبدادمی دهد ،ودرهرنوع استبدادی،به‌طریقی انسان درنهادش به‌طورابدی حقیروضعیف شمرده می شود .گوسفندگله ،هیچگاه دراثرپرورش چوپان ،چوپان نمی شود (ازگوسفندی،ازمطیع بودن وحیوان ذبح بودن بیرون نمی آید)وبیماراین پزشک خلق ،هیچگاه‌سالم و پزشک نمی شود ،وکودکی که‌به‌مکتب این آموزگارخلق وتوده‌می رود ، هیچگاه‌بالغ ومستقل ومبتکرافکاروآموزگارافکارتازه‌نمی شود .

بنیادگذاری اخلاق تازه

اخلاق درآغاز ،برپایه‌معرفت ناآگاهبودانه‌ازانسان (ازخود ،وازرابطه‌خودبادیگران) به‌وجودآمده‌است ،وچون انسان ازاین جریان نامشخص پیدایش اخلاق برپایه‌معرفت ناآگاهبودانه ،بیخبر (بدون آگاهبود)مانده‌است ،تاءسیس آنرا به‌خدایان نسبت داده‌است ،وتغییر آنرا تابع"تغییرمشیت خدایان یاخدا "شمرده‌است .ولی ما می دانیم‌که "تغییرمعرفت آگاهبودانه‌ما ازخودوازانسانهای دیگر" ،سبب تغییر اخلاق می شود .ازاین روبرای تغییرمعیارهای اخلاقی ،منتظروحی تازه نمی‌نشینیم . بلکه‌به‌شناختن روان یکدیگرمی پردازیم .

جوشیدن یقین ازخود

آنکه‌ازخودش یقین نمی جوشد ،هیچ گونه‌ایمانی(ایمان به‌خدا ،ایمان به‌ملت ،ایمان به‌طبقه ،ایمان به‌رهبر ،ایمان به‌سرنوشت ،ایمان به

سیرتاریخ)نمی تواندآنرا جبران کند .هرایمانی،فقط برای جبران کمبوداین یقین یا فقدان این یقین است .

کسیکه‌عدالت می خواهد ،می خواهدانتقام‌هم‌بگیرد

عدالت ،برپیش فرض " تساوی دوطرف قرارداد" ،استوار است . بالاخره‌یکنوع تساوی پذیرفته‌می شود (تساوی ایمانی،تساوی حقوقی، تساوی تعلق به‌یک طبقه‌یا قوم‌یا ملت ،تساوی حیثیت اجتماعی) .عملی که‌این تساوی را به‌هم‌بزند ،بایددرمقابلش عملی انجام‌بشودکه‌ازنواین تساوی برقرارساخته‌بشود .ولی "انتقام" ،به‌هیچوجه‌درپی رفع‌ناعدالتی، وبرقرارساختن مجددعدالت یعنی آن تساوی،نیست ،بلکه‌کسیکه‌انتقام می جوید ،نمی خواهددرعکس العملش (درقصاص ،درمجازات ،درانتقام وکینه‌توزی)این تساوی راازنوبرقرارسازد ،بلکه‌می خواهداین تساوی رااگرهم وجود دارد ،به‌کلی ازبین ببرد ،ودیگری را باآسیبی که‌به‌او می زند ،ازمساوی بودن (به‌هرشکلش که‌درآن جامعه‌معتبراست)بیاندازد . می خواهداورا مغلوب ومحکوم ویا اورانابودسازد (مثلا"ننگین ساختن یک فردیا گروه‌دراجتماع- لعنت کردن)وبااین آسیب ،اودیگرنباید امکان احرازآن تساوی راداشته‌باشد .
بنابراین ایده‌انتقام ،کاملا"برضدایده‌عدالت است .درجامعه‌ای که‌همه افرادوگروهها وطبقات می خواهندازافرادوگروهها وطبقات دیگرانتقام بگیرند ،هیچگاه‌عدالت برقرارنخواهدشد .
ازاین روهست که"عکس العمل عدالت "درمجازات ،همیشه" اندازه‌وحد" می طلبد ،درحالیکه‌انتقام"دربی اندازه‌وخارج ازحدشدن عکس العمل ومجازات " ، بیشتربه‌هدفش ،که"زدن آسیب تاسرحدامکان" ومغلوب ساختن بیشترباشد ،برسد .
ومتاءسفانه‌درهیچگونه‌عدالتخواهی نمی توان احساس انتقام (کینه ورزی وبالاخره‌کینه‌توزی)راکاملا"ازهم‌جداساخت .عدالتخواهی وانتقام ورزی،دوعنصرجداناپذیرازهمند ،وبایدبا سختی وانضباط ومهارکردن کوشیدتا درمبارزه‌برای عدالت ،سائقه‌انتقام ،چنان نیرونگیردکه عدالت را تابع خودبسازد .درهمه‌مبارزات برای عدالت ،درپایان، سائقه‌انتقام ،مهاررا دراختیارخودمی گیردوبرضدهدف مبارزان برای

عدالت، عدالت رامنتفی‌می‌سازدخطر هرگونه مبا رزه‌ا ی برا ی عدا لت ،کشیده شدن به‌ا نتقا م گیریست که‌نا آگا هبودا نه‌ا تفا ق می ا فتد .وآ نکه‌درآ غا ز عدا لت می جوید ،درپا یا ن ا نتقا مگیرمی شود .

ا خلاق ا یما نی ،وا خلاق فرهنگی

ا خلاق دینی،ا خلاقیست که‌فقط بر" بنیا دا یما ن به‌تصویری ا زخدا وند" ا ستوا رمی با شد .موٴ منی که"ا یما ن به‌ا ین تصویرا زخدا "را ا زدست بدهد ،فا قدا خلاق دینی می شود .وجودا یما ن به‌تصویری خا ص ا زخدا ،برا ی وجودوبقا ی ا خلاق دینی،ضروری وحتمی ا ست .وکسیکه‌ا ین تصویرخدا را درجا معه‌موٴ منا ن ،مشکوک می سا زد ،ا خلاق دینی را فا سدمی سا زد .
شک ا ندا ختن به" تصویری ا زخدا " ،یک شک ا ندا زی عقلی نیست ،بلکه "عدم ا نطبا ق عمل وگفته‌رهبرا ن وپیشوا یا ن دینی" ،ا یما ن را درته قلب موٴ منا ن متزلزل می سا زد ،وفسا دها ی ا خلاقی درجوا مع دینی،کا ر فلاسفه‌نیست بلکه‌کا رخودآ خوندها ست .
فقط وقتی ا خلاق ،برا سا س "معرفت ا نسا ن ا زخودوا جتما عش "بنا شود ، تزلزل ا یما ن دینی ،ا یجا دفسا دا خلاقی نمی کند .ا ین ا ست که‌یک موٴ من دینی،ا زتزلزل ا یما ن دینی ا ش ،بسیا روا همه‌دا رد ،چون می دا ندکه ا نحطا ط نا گها نی ا خلاقی،حتمی ا ست .کسیکه‌ا یما نش را دردل (نه‌به ا عترا ف زبا نی)ا زدست دا د ،بدون ا خلاقست .وا ین جریا ن عا دی درجوا مع دینی ا ست .
برا ی آ نکه‌ا خلاق ا ستوا ری درجا معه‌ا یجا دکرد ،با یدا خلاق را برپا یه "معرفت ا نسا ن ا زخودش وا جتما عش "ا ستوا رسا خت .درا ین موا قع ا ست که "فرهنگ ا خلاقی"درجا معه‌ا یجا دمی شود .
ا خلاق ا یما نی،ا خلاقیست که‌تا موقعی بسیا رقویست که‌ا یما ن به‌آ ن تصویر خا ص خدا قویست ،ولی به‌محضی که‌ا ین ا یما ن دردرون وقلب ،کوچکترین تزلزلی بردا شت ،متزلزل وفا سدمی شود .
ولی ا خلاق فرهنگی،هیچگا ه‌به‌قدرت وقوت ا خلاق ا یما نی(درا وجی که‌فقط درمدت کوتا هی پیدا می کندوبعدبه‌کلی محومی شود)نمی رسد ،ولی مدا وم‌تروا ستوا رترا ست وتنها سرچشمه‌ا ش درخودمعرفت ا نسا ن قراردارد .
ا ین ا ست که‌بزرگترین ا نقلاب ا خلاقی درهرجا معه‌ا ی،آ نست که‌ا خلاق ،

شکل ا یما نی ا ش را ا زدست بدهد ،وبرمعرفت ا نسا ن ا زخودش وجا معه‌ا ش ا ستوا رگردد .ا نسا ن می توا ندخودش را بدون هیچ تصویری ا زخدا ، بشنا سد .ا نسا ن برا ی شنا ختن خودا حتیا ج به‌شنا خت خدا ئی ندا رد .
ا نسا ن برا ی خودش وا زخودش وجودیست شنا ختنی.این ا ست که ا خلاق فرهنگی ا زسرچشمه‌خشگ نا شدنی معرفت درا نسا ن می جوشد .

ضدیت با تصویری ا زخدا

ا گرکسی بیا نگا ردکه‌وقتی"تصویری ا زخدا "را که‌فعلا"یک دین روی آ ن بنا شده‌ا ست ،ردبکندونزدمردم‌مشکوک سا زد ،آ ن دین را ردونفی کرده ا ست ،خیلی کوتا ه‌فکرا ست .هردینی می توا ندتصویری تا زه‌ا زخدا ،به جا ی تصویرکهنه‌ا ش ا زخدا تهیه‌کند ،وخدا تا بع یک تصویرنیست .
خدا ی دین،"بی صورت ــ بی تصویر"ا ست ،یعنی به‌هرتصویری می توا ن آ نراانگا شت ،وهمه‌تصویرها درمرحله‌آ خرمردودند .بنا برا ین هردینی، بدین معنی خودش "ضدخدا "ا ست ،وخدا را درهرتصویرش که‌خودودیگری ا ز ا زا ومی کشد ،می توا ن وبا یدردبکند .
فقط " هرقدرت وحا کمیتی درجا معه" ،نیا زبه"تصویرثا بتی ا زخدا " دا رد .(حقا نیت حکومت ،ا ستوا زبرتصویرثا بتی ا زخدا ست .ا گرحکومت را ا لهی نمی‌دا ندبا یدحکومت را برتصویری ثا بت ا زا نسا ن بنا کند).بنا بر ا ین ،ا ین دین نیست که‌در"ضدیت با تصویرمعین وثا بت فعلی خدا "، ا ز موجودیت خودمی ترسد ،بلکه‌ا ین "قدرت وسا زما نی که‌برا سا س ا ین تصویرثا بت ا زخدا "درجا معه‌بنیا دگذا رده‌شده‌ا ست ودوا م دا رد .
ولی قدرت وسا زما ن تا زه‌را می توا ن برا سا س تصویردیگری ا زخدا ،که با زبا یدثا بت سا خت ،نیزا ستوا رکرد .ومرا جع دینی تا زه ،می توا نند در ا ین مرحله‌خودرا ا ز"مرا جع قدرتی وحکومتی که‌خودرا با تصویرگذشته‌خدا درهما ن دین "عینیت می دا دند ،دورسا زند ،وحا لت ا نتقا دی وا عترا ضی نسبت به‌حکومت موجودبگیرند ،ودرا ین مرا حل "جا به‌جا شدن تصویرخدا درروا ن مردم" ،یک جنبش فکری ور وا نی وا جتما عی پیدا یش می یا بد ، وحتی "نفی همه‌صورتها ا زخدا " ،شا یدبه‌حسب ظا هریک ا قدا م" ضدخدا ئی" به‌نظربرسد ،ولی به‌هیچوجه" یک ا قدا مضددینی "نیست .چون خدا درنفی همه‌تصویرها ،سبب نفی ا سا س همه‌نوع حکومت می گردد ،وآ زا دی به‌خود

انسانها با زمی گردد، و اساس این "بزرگترین تجربه انسانی از خداست که خدا را بدون تصویر، بدون صورت " درک کند. ونخستین تجربه انسان روی زمین از خدا، درک خدا دربی صورتی بوده است.
خدائی که هرنوع حکومت وقدرتی را نفی وطردمی کند. خدائی که خودش قدرت مطلق دارد، (نه خلیفه ورسول وامامش)، صورت ندارد. (شکل و سازمان حکومتی ندارد). هرصورتی، محدودیتی درقدرت را نشان می دهد. تا انسان، خدایانش را تصویرمی کرد (صورت به آنها می داد)، قدرت این خدایان محدودبود. با واحدشدن خدا، خدا بی صورت می شود، چون قدرتش نامحدودومطلق می شود، ولی قدرت مطلق، حکومت (سازمان وسیستم حکومتی) نیست. این است که وقتی حکومت کاملا" بی تصویرهرخدائی می شود (یعنی برای اساس وحقانیت حکومت، همه تصویرهای خدا، مطلقا" ردمی شود، آنچه را به غلط، حکومت بی‌خدا می نامند) آنگاه امکان آنکه قدرت حکومت نامحدودومطلق بشود، به آخرین حدش می رسد. چون حکومت دینی، هرچه همدرعبارات، " نفی صفات وتصاویرازخدا پیش هم بکنند"، ولی درواقعیت اعمال ومناسک دینی اش، نمی توانداز " تصویرحداقلی از خدا "دست بکشد. مبارزه با دین، کارآسانی نیست. چه بسا که مبارزه‌های سهل انگارانه وسطحی، به احیاء تجربه تازه‌ای ازدین می کشد.

لذت وعقل

آخرین حد " لذت "، (ارضاء نیازومنفعت انسانی)، موقعی است که انسان با آن عینیت و وحدت بیابدوبالاخره درآن غرق بشود. آخرین حد تفکر (تلاش عقلی) رسیدن تساوی میان معرفت وواقعیت است (با این معرفت است که می توان همه امکانات ارضاء نیازیعنی لذت خودراکشف کرد) وتلاش عقلی موقعی به اوج خودمی رسدکه واقعیات را دراندیشه حل کندیعنی واقعیات را دراندیشه رفع ونفی سازد. واین غلبه مطلق عقل به واقعیت است. بنابراین، وقتی عقل مادرپی تحقق ارضاء نیازها ولذات ماست (درپی کسب اوج لذت برای انسان است) گرفتارتناقض می شود وازاین تناقض هیچگاه نجات نمی یابد. عقل درتحقق دادن هدفش (ایجاد بیشترین لذت برای انسان) بایددرواقعیات (که امکانات تحقق نیاز است) غرق ونفی شود. وعقل درتحقق دادن همین هدف، باید درتساوی

معرفت باواقعیت، واقعیات را مغلوب ومحکوم خودسازد، یعنی واقعیات را دراندیشه رفع ونفی سازد. واین تناقضی است که همه جنبش های سوسیالیستی، درگروودرگیرآن هستند. وهم غرق عقل درلذت (ارضاء کامل نیازها) یکنوع " نشئه عرفانی" یعنی خروج عقل ازمحدوده عقلی اش هست وهم غرق واقعیت درعقل (حل ومحونفی واقعیات دراندیشه) یکنوع " نشئه عرفانی" است.
تلاش عقل، درهرطرفی ازتلاشهایش که ازحدی گذشت، سبب "برضدعقل شدن عقل "می شود. "عقل کامل" و" عقل بی نهایت "، یک موهوم ساختگی است. عقل هم ازحدی که بیشتربشود، ضدعقل ونفی عقل می شود. عقل کامل، جنون محض است.

خطرپیدایش دومفهوم متضاد خیروشردرذهن

هرچه مفاهیم خیروشر، درذهن انسان ازهم پاره تروجداتر ومتضادترشد، انسان ازیک طرف، درنده تر، متجاوزتروشریرترو ازیک طرف بهتروعالیتر ومهربانترشد. انسان همانقدربیشتردرنده وبیشترمهربان می شودکه مفاهیم وتصاویرآنها درذهن وروان انسانی، انتزاعی تروفراگیرتر (جهان شمولتر) ومتضادترمی شوند.
ازروزیکه ادیان تک خدائی آمدند، وخدایان بالاخره تقلیل به اهریمن و اهورامزدا، ویاالله وشیطان یافتند، امکانات درندگی ازیکسو و امکانات انسانیت ازسوئی دیگربا هم به حداعلای خودرسیدند.
ازاین به بعد یا بدانسان، اهورامزدا یا اهریمن (یاالله ویاشیطان) بشود، وچون راه به اهورامزدا والله شدن، بسته بود (چون خدا بیش ازحد، توحیدی وعالی وکامل شده بود) امکان اینکه همه جا معه یک جا تبدیل به اهریمن وشیطان بشوند، بی نهایت بالارفت.
تا آنکه ازنودراخلاق، ارزشهای خوبی وبدی، مختلف ونسبی وتدریجی بشوندو، این دوامکان انحصاری اخلاقی (یاخداشدن یادیوشدن) در ذهنها وروانها ازبین نروند، مادردرندگی وتجاوزگری وشرارت غرق خواهیم بود. ادیان تک خدائی، راهی جزشیطان شدن برای انسان در ذهنش وروانش باقی نگذاشتند. ازاین روازاین ادیان، (غیرازموارد نادری که انسان خدا می شدویا دوره‌های قهرمانی دینی) بزرگترین علت

پستی اخلاقی انسان شده‌اند وهمیشه این مسیحیت آغازین واســـــلام آغازین ،یک آرمان دلفریب وجذاب ولی نارسیدنی می مانند وتبدیل به شعارهای پرطمطراق وتوخالی می گردد (ازجمله تشیع علوی).

اوج اخلاقی ،همیشه برای خدا ،انحصاری می شدوبرای جامعه غیرقابـــل اتخاذ می گردید .خدائی که خودش، تنها مظهرعلواخلاقی انسانی می شد، هیچ رقیب اخلاقی را میان انسانها نمی توانست تحمل کند .بدینســـان خداوند ،اخلاق راکه کاملا" یک امرانسانیست ،مانندقدرت ،محل رقابت قدرتی خودکرد .وکمال اخلاقی انسانی هم ،ملک مطلق خدا شد .بدینســان برای انسان راهی جزشیطان شدن باقی نماند .همه ادیان تک خدائـــی ، اخلاق عالی انسانی را برای انسانها دسترسی ناپذیرمی سازندوازانسان قدرت خوب وخیروعالی شدن را می گیرند .ادیان برعکس ادعا وخیالشـــان فاسدسازنده انسانها هستند .

<u>چگونه یک قاضی،استحاله به جلادمی یابد؟</u>

انسانی که می خواهدنقش قضاوت دیگران را به عهده بگیرد ،بایدخـود و اعمال خودرا ازمحدوده قضاوتش جدا ومستثنی سازد .وگرنه درهرقضاوتی که ازعمل دیگری می کند ،بایدمنصفانه عمل خودرا نیزباآن بسنجدومقایسه کند ،وهیچ قضاوتی درعمل دیگری بدون مراجعه به اعمال ونیات خـــود نکند ،وگرنه اگرچنین کاری بکند ،آنگاه دراثرعذاب وشکنجه درونـــی از هرنوع قضاوتی دست خواهدکشید .چنانکه وقتی مردم خواستند زناکـــاری را سنگباران کنند ،مسیح ازمردم خواست که هرکسی ببیند (قضاوت کنـــد) که اگراوگناهی نکرده ،سنگ اول را بیندازد .ولی هیچکس دراثراین سخن نتوانست اقدام به مجازات (سنگباران)که دنبال بلافاصله قضاوتســـت بکند .قاضی بایدچشم خودرا دربرابراعمال وافکارخودببندد ،تـــــا قضاوتهای اعمال ونیات خود اورا عذاب ندهند .

جداساختن تفکرقضاوتی خودا ز"محدوده اعمال ونیات خود" ،نخستین عمل انتزاعی است که هرانسانی درزندگانی فرا می گیرد .وگرنه هرقضاوتـــی برای اودردناک وشکنجه آورخواهدبود .قضاوت کردن طبق هرمعیـــاری، یک عمل فراگیراست که همشامل اعمال خودوهماعمال دیگران می گردد . هیچکس نمی تواندعمل خودرا ازعمل دیگران درقضاوت طبق یک معیـــار

عمومی جداسازد .خواه‌ناخواه دراثرفراگیری یک معیار ،این مقایســـه صورت می گیرد .ولی با اولین قضاوتهائی که ما می کنیم ،با دردوشکنجه‌ای که هرقضاوتی (طبق یک معیارکلی)برای ما واعمال ما می آورد ، فـــوری آشنا می شویم‌ودرمقابل دوامکان قرارداده می شویم .۱) یا آنکه اساســـا" ازقضاوت اعمال هرکسی دست بکشیم‌ودرزندگانی درهیچ جائی،نقش قاضی اخلاقی ودینی بازی نکنیم (برعکس امربه معروف ونهی ازمنکرکه هرکســـی را مأموربه چنین قضاوتهائی می کند)چنانکه طبق همین شیوه تفکـــر، مسیح ازمؤمنانش می خواهدکه هیچکس نقش قاضی اعمال دیگران را بازی نکندواگرمی خواهدبکند ،دردقضاوت اعمال خودرا نیزبه خودبخرد .

۲)یا آنکه خودرا ازاین دردوشکنجه قضاوت به هرترتیبی شده‌است آزاد سازد وبه قضاوت کردن دیگران واعمالشان بپردازد ،چون زندگی کـــردن در واقعیت ،بدون قضاوت دیگران ممکن نیست .وما همیشه این راه دوم‌رابر می گزینیم ودراین حالتست که قضاوت دیگران واعمالشان نبایددردناک باشدوما را به هیچوجه ناراحت سازد .البته این عمل ضروری قضـــاوت در اجتماع ،ایجادمانع بزرگی برای شناختن خودما می گردد .

ما درهمه قضاوتهای لحظه به لحظه خودازدیگـــران ،دیده خـــــودرا نسبت به خودواعمال خودونیات خودتاریک می سازیم‌وبه این شیـــوه عادت می کنیم .ولی قضاوت ما ازدیگران،نه‌تنها نبایدبرای مادردانگیز باشد ،بلکه بایدشادی درپیروزی نیزباشد .هرقضاوتی بایدنشان پیـــروزی معیارا خلاقی واجتماعی وسیاسی ما بردیگری باشد (نه‌تنها پیروزی عقلی وبرتری عقلی خالص) .ما درقضاوتهای خود ،احساس قدرت خودرا ارضـــاء می کنیم .ما درقضاوتهای خود ،تنها یک عمل فکری خالی انجام‌نمی‌دهیم . قضاوتهای ما بیش ازیک کارعقلی وورزش عقلی هستند .قضاوتهای مــــا ، ابرازقدرت ما هستند .ما حتی در"قضاوت اخلاقی یا دینی"یک عمل قـــدرت آمیزانجام‌می دهیم . و"فقدان احساس دردخوددرقضاوت اعمال دیگـــران" وبالاخره" تمتع ازابرازقدرت درقضاوت "ما راآهسته‌آهسته ازقاضـــی، تبدیل به جلادمی سازد .ازاین رونیزمی توانیم‌درقضاوتهای خودبـــی نهایت قساوتمندبشویم‌وازآن لذت ببریم .این است که هرگروهی ، هـــر جامعه‌ای ،هرطبقه‌ای،هرقومی،هرامتی (هرجامعه معتقدانی)درقضاوتهای گروهیشـــان درمقابل گروهها وطبقات واقوام‌وجوامع دیگرکمترقاضـــی وبیشترجلادنـــد .

هنر لذت بردن از آنچه کوچک می‌باشد

انسان، کوچکترین شادیها را بر بزرگترین غم‌ها ترجیح می‌دهد. این است که کشف کوچکترین و بی اهمیت و پیش پا افتاده‌ترین و حقارت‌آمیزترین چیزها که انسان را شاد می‌سازد، بر بزرگترین افکار و عقاید و سیستم‌هائی که راز سراسر جهان را می‌گشایند و بر حقایقی که همه چیز را در برمی‌گیرند، ترجیح می‌دهیم.
این است که باید از تأمین کوچکترین لذتها برای مردم، از همان لذتهای ملموس و محسوس و مادی که هزارها تحقیر شده است شروع کرد. ما نمی‌خواهیم حقیقت‌های بزرگ خود را به مردم بدهیم. ما می‌خواهیم در کوچکترین تجربیات انسانی، سرچشمه‌های شادی او را پیدا و باز کنیم و از سر به جوش بیاوریم.
ما دردها را، برای آنکه "بزرگی" به انسان خواهند بخشید، نمی‌ستائیم و برای خیالِ "بزرگ بودن و جنون "بزرگ شدن"، آنها را از شاد بودن و لذت بردن از کوچکترین چیزها و غرور به آن، کور نمی‌سازیم.
از کوچکترین چیزها، لذت و شادی بردن، هنریست که در اثر صید هزاره‌ها در پی "سعادت جاوید و بیکرانه دینی" و "ایده‌آلهای بی‌نهایت بزرگ آخر الزمانی" فراموش شده است.
این نوع شادی و لذت، با شادی و لذتی که خیام در وحشت از گذر شتاب انگیز هر لحظه‌ای از زندگی دارد و آن را برای همین از دست رفتنش غنیمت می‌شمرد، فرق دارد. در این جرعه شراب و در این بوسه زدن و در این صحبت دوست و در این لذت آهنگ و سرود و در بوی این عطر گل، در آنچه کوچک و ناچیز شمرده می‌شود، سرچشمه شادی انسانی قرار دارد که نیروهای انسانی را در تمامیتش می‌شکوفاند و انسانیت و روح را می‌گستراند و بشریت را در شاد ساختن، حتی از لحاظ اخلاقی و اجتماعی و سیاسی بهتر می‌سازد. شادی و لذت بردن، تن و روان جامعه را "درست" می‌کند (تندرستی و رواندرستی).
این ما ئیم که در این پدیده‌ها تا به حال "کوچکی" دیده بودیم. ولی هر چیز کوچکی که انسان را شاد می‌سازد و به انسان برای یک لحظه هم لذت می‌دهد، بزرگی است.

چرا حقیقت، شهید لازم دارد؟

هر فکری آنقدر ارزش دارد که ما برای آن رنج می‌بریم. این منطقی است که "پایداری در یک فکر" را که نیاز به رنج دارد، ارجمند می‌سازد. فکر به حسب طبیعتش، متحرک و متغیر است، بنابراین "ماندن در یک فکر"، مبارزه بر ضد تغییر ضروری فکر است و این پایداری، همیشه پرزحمت است. بدینسان پایداری در یک فکر، ارزش فکر را متناسب با ارزش رنجی که برای آن کشیده می‌شود می‌گذارد.
ولی جستجو و کشف و ابتکار"، با همه رنجهائی که دارد، نقطه ثقل ارزش را در "آفرینندگی فکری" می‌داند، نه مقدار رنجی که برده شده است. از این رو نیز "شهادت" (که به هدف پایداری در یک فکر است) برای جوینده و مبتکر فکر (که برای تغییر دادن فکر، و یافتن فکر تازه است) چندان ارزشی ندارد. در هر حال، شهادت، ارزش برترین را ندارد. شهادت، همیشه "سرمشق سرسختی و پایداری در یک حقیقت" است (در آنچه شهید، حقیقت می‌انگارد)، پایدارتر می‌سازد، اما راه جستجوی حقیقت تازه را به همان اندازه می‌بندد. حتی "نمایش پایداری در یک فکر خود" سبب می‌شود که خود انسان به فکرش به عنوان حقیقت بنگرد. این است که "شهادت دادن برای فکر خود"، حتی فکر خود را تبدیل به حقیقت می‌کند. شهادت، آنچه را شهید، حقیقت خود می‌انگارد، پایدارتر می‌سازد، ولی اینکه آنچه او حقیقت می‌انگارد، حقیقت هست، با شهادتش ثابت نمی‌شود. ولی در گذشته می‌انگاشتند، هر چه پایدار است، حقیقت است. پس وقتی چیزی در شهادت، پایدارتر شد، حقیقتی‌تر و حقیقت‌تر می‌شود. ولی حقیقت، دیگر مساوی با "بود" گرفته نمی‌شود و این فقط یک خرافه مفیدی بود که مضارهای فراوانی نیز داشت.

تضاد سعادت و سود

"پرورش به هدف وصول به سعادت"، و "پرورش به هدف کسب سود"، دو نوع پرورش مختلف و حتی متضاد است و نمی‌توان آن دو را با هم آمیخت. پرورش به هدف سعادت، باید همه نیروهای مختلف انسان را یکنواخت (به یک اندازه) و هم‌آهنگ با هم رشد بدهد. پرورش به هدف کسب سود، باید یکی یا چند نیرو و استعداد را بی‌نهایت رشد بدهد، و نیروهای دیگر را عقیم یا

نا پرورده بگذارد.
رشدوتقویت یک یا چندنیروی نزدیک یا متناسب با هم، سبب جلب نظرمردم نیز می گردد، چون " فوق العاده بودن" همیشه به نظرمی افتدوفوق العاده بودن دریک نیرو، همیشه با عقیم گذاشتن سایرنیروها واستعدادها، یا جذب نیروهای دیگردراین نیرو، ممکن می گردد.
ولی سعادت دراثرهم آهنگی ویکنواختی رشدهمه نیروهای انسانی، چشمگیر وجالب نیست، هیچ استعدادی فوق العاده نمی شود. ولی سعادت، به "ارضاء وآرامش وشادی درونی خود" اهمیت اساسی را می دهدومعیارش درخودش هست، ولی "کسب سود"، نه تنها درفوق العاده بودن دریک نیرووا ستعداد، جالب وچشمگیراست، بلکه با چشمگیرشدن برای مردم، می تواندبیشترسود خودش را ازدیگران تاءمین کند. این است که وقتی درجامعه، سودخواهی، برترین ارزش اجتماعی شد (مثل دوره صنعتی ـ اقتصادی ما)، مردم دیگر نه می توانندسعادتمندباشندونه می توانندازسعادت لذت ببرند.
آموزش مدرسی ودانشگاهی امروزه، برای فراهم ساختن نیروی کاروحرفه دراجتماع، برضدایجادسعادت افراددراجتماع است. این است که حکومتِ متخصصین (سیاسی، یا اقتصادی یا حقوقی، یا فنی یا اداری) برجامعه، ایجادسعادت اجتماعی نمی کند، چون خودشان مردان سعادتمندنیستند، واساسا " قدرت درک وتمتع سعادت " راندارند. وحکومت سعادتمندان، سودکافی برای اجتماع نمی آورد. وجامعه سودخواه، به سعادت وانتخاب سعادتمندان به رهبری اجتماع اعتنائی ندارد.
اساسا " کمال"، رشدبی نهایت یک نیرویا استعداداست، ورشدهمه نیروها با هم، درهم آهنگی با هم، امکان "رشدبی نهایت" به تک تک نیروها و استعدادها نمی دهد. کسیکه خواهان سعادت است، درپی کمال نیست.
درسعادت، همه نیروها با هم یکنواخت وهم آهنگ رشدمی کنند، ولی همه ناقص وناتمام می مانند. نقص، ضرورت هم آهنگی درسعادت است. چون وابستگی یک نیروبه نیروی دیگر، که هم آهنگی ازآن باید پدیدبیاید، براساس نقص دوطرفه است، که دراین بستگی وهم آهنگی، نقص هردو، برطرف می شود. پس "سعادت کلّ" (همه نیروها واستعدادها با هم) درنقص تک تک نیروها واستعدادها میسرمی گردد. وکامل ساختن یک نیرووا ستعداد، امکان پیدایش سعادت را به کلی نابودمی سازد.

این است که شیوه تخصص درکاروحرفه به خودی خود، امکان سعادتمندشدن را نابودمی سازد.
اقتصادصنعتی، با ایجادتخصص درکاروحرفه، سعادتمندشدن را اگرمحال نسازد، بسیاردشوارمی سازد. واین زیستن دربی سعادتی که محرومیت همه مردم دراجتماع اقتصادی ـ صنعتی است، ضرورت ذاتی حاکمیت اقتصاد برهمه دامنه های زندگیست.

هرقتلی، اهریمنی است

درنخستین اسطوره های شاهنامه، اولین قتل، کشتن سیامک پسر کیومرث، کاراهریمن است.
دراولین رخدادها دراسطوره های هرملتی، همیشه بنیادی ترین و برترین فکرهرملتی بیان می شود. ایرانی، ستاندن جان انسان را یک کار اهریمنی وضدخدائی می دانند. این مهم نیست که به چه هدفی باشد. ستاندن جان انسان، قاتل یا قربانی کننده را اهریمن می سازد. این اهریمن است که می کُشد. خدا، فقط جان می دهدوجان دهنده، نمی تواندجان گیر باشد. جان گرفتن، نشان ضعف، نشان کمبودنیروو کمبوداست. "نیستی"، می گیردومی ستاند.
درحالیکه درتورات، اولین قتل براثرامتیازدادن یهوه به هابیل برای آنکه ذبح خونی کرده است (یعنی حیوان برای خدا قربانی وکشته است)، وقابیل قربانی گیاهی برای خداآورده است (کسیکه ازکشتن وقربانی کردن خونی امتناع ورزیده است وبه همین علت ازداشتن امتیاز طرد می شود)، صورت می گیرد، چون حسدقابیل به هابیل دراثراین امتیاز یابی ازطرف خدادراثرذبح خونی، برانگیخته می شود، وقابیل، هابیل را می کشد. (البته دراین اسطوره تناقض اصولی هست، چون قابیلی که از دادن قربانی خونی برای خدا امتناع ورزیده است، یعنی خون راحتی برای خدا حاضرنیست بریزد، چگونه می شودبه خاطرحسدشخصی اش بریزد).
بدینسان دراین اسطوره سامی، امتیازبخشی خدا را برای قتل وقربانی (کشتن حیوان) یک چیزمسلم می دانند، فقط این قابیل است که کاربدی می کند، چون به هابیل حسدمی بردوامتیازخدا را به هابیل روا نمی دارد. وهیچکس نبایدبه امتیازی که خدامی دهد، حسدببرد. ولی اگردرست به این

اسطوره اندیشیده بشود ،سرچشمه اینجا دست که عامل اصلی قتل است ،خداست که قربانی خون را برای خود دوست می‌دارد و آنرا بر قربانی گیاهی (امتناع از خون ریختن و جان ستاندن برای خدا)ترجیح می دهد و بدینسان ،قتل و قربانی را به هدف تحقق میل و مشیت خدا ،می ستاید .پیامبر اسلام محمد ، با اندک دستکاری سطحی (برای رفع بعضی اشکالات که زیاد به چشم می‌خورد) همین اسطوره را درقرآن نقل کرده است .ولی کشتن برای خدا و به جهت ارضاء میل و مشیت خدا ،دست نخورده باقی می ماند و قتل انسان تا آنجا بد و شوم است که غرض و هدف انسانی داشته باشد ،وگرنه در اسطوره ابراهیم و اسمعیل،قربانی انسان برای اراده خدا ،اساس ایمان و دین باقی می ماند .

قاتلی که برای مشیت و میل خدا می کشد ،کار خدائی انجام می دهد و قتل او قربانی و شهادت است و کشتن و میل به کشتن خود را برای خدا نشان اوج صداقت و ایمان می دانند .ولی درست تفکر ایرانی برضد این اصل بوده است .هرقتلی ،اهریمنی است .برای ایرانی،تفاوتی میان قتل و قربانی نیست .هرقربانی و شهادتی ،قتل است .برای خدا هم نمی توان جان گرفت .چون گرفتن و ستاندن جان،نشان ضعف نیرو هست (کسی جان می گیرد که نیرو ندارد)و برای خدا جان گرفتن ،نسبت دادن "بی نیروئی و کم نیروئی و کمبودی به خدا است " .

"امر خدا "به گرفتن جان از انسانها ، (وقتی ایمان نمی آورند و کافر می مانند)نشان قدرت او نیست ،بلکه نشان ضعف اوست .برای ایرانی، چنین خدائی،قابل پذیرفتن نیست .

ولی برای خدای قرآن ،امر به جان گرفتن هم نشان قدرت است .ولی برای ایرانی،آنکه نیرومند است انباشته از نیرو و هستی و جان است .او فقط می دهد و می تواند بدهد و "داد" می کند .نمی تواند بستاند و ستم بکند . ستاندن ،نشان کمبود نیرو و هستی و جان است .حتی "امر به کشتن یک کافر"هم علامت ضعف است ،ولو اینکه این امر با نهایت قساوت اجراء شود ، و تحقق این قتل برای انجام آن امر ،برای رفع ضعف و کمبود نیرو و هست که در خداست .اساسا " امر دادن هم علامت ضعف است .کسی اطاعت می‌خواهد که ضعف دارد .و کلمه " فرمان "در فارسی به کلی با کلمه " امر دادن "فرق معنا و محتوا دارد .

فرمان دادن ،امر کردن نیست .چه فرمان یزدان چه فرمان شاه ،به هیچوجه این معنا را نمی دهد که از امر شاه باید همانند امر خدا ،اطاعت کرد . فرمان ،به معنای امر دادن نیست .

"من "،غشاء نازکی از سطح وجود انسانست

"من" ،معمولا "یک پدیده سطحی در انسانست .این است که خودپرستی در همه شکلهایش (حسادت ،رقابت ،خودبزرگ بینی ،منافع ملموس آنی خود را جستن ،موفقیت طلبی ....)نشان می دهد که چنین انسانی بسیار بیش از حد گرفتار سطحش هست .درواقع او می تواند خیلی بیش از "من "باشد، ولی این "من "او را زندانی درپرده نازک سطح وجودش کرده است .

برای آنکه حقارت آنها را بشناخت باید نازکی این وجود سطحی را که "من " باشد ،دید و شناخت .او نمی تواند ببیند که "آنچه از این کوه یخ" در روی آب ،برای او و دیگران محسوسند (و مرکز همه اعمال و منافع و تفکرات او قرار می گیرد)درمقابل آنچه زیر سطح آب درحرکت است ،یک جزو بسیار کوچکی است .

خودپرستی ،برای این بد و شوم است که همه تفکرات و احساسات و نیروهای چنین انسانی،صرف همین غشاء نازک وجود او می شود و خودش با این خود دوستی و خودپرستی "کوه وجودش "را نادیده می گیرد .

انسان در "من "،عظمت خود را نادیده و ناموجود می گیرد .

تساوی میان عمل و عکس العمل،نشان بزرگیست

درهمه عواطف شدید انسانی،عکس العمل آنها میل به آن دارد که "بیش از "عمل باشد .آن کسی که به من آسیب می زند ،سائقه کین در من،مرا به آن می راند که عکس العمل من ،شدیدتر و بیش از عمل او (آسیبی که او به من زده)باشد .این بود که انتقامگیری،همیشه یک سلسله نهایت ناپذیر میان خانواده ها و ملل بود و همیشه بردامنه و شدتش می افزود .

پیدایش نخستین فجر" بزرگی "در انسان،همین ایجاد "تساوی میان عکس العمل با عمل در عواطف و سوائق شدید انسانی"بود .انسان در باز داشتن و مهار کردن عواطف و سوائق شدید از عکس العمل بیش از اندازه ، (که طبیعتا "به آن کشیده می شد)بزرگی و عظمت خود را نشان می داد .انسان

"بها نداز ه"کین می ورزید .انسان "بهاندازه"مهرمی ورزید .انسان "بهاندازه"حسادت یا رقابت می کرد .چون ضررحسادت ورقابت دربی اندازه‌شدن آنهاست .انسان بهاندازه ،دشمنی می کرد .عواطف ،حق نداشتند ،بدون اندازه‌باشند .بزرگی انسان ،در"بهاندازه‌بودنش"بود . چنین عمل بزرگی،نیازبه‌ریاضت ومهارکردن شدیدعواطف سرکشی داشت که‌به‌خصوص درهزاره‌های پیشین ،بیش از امروزافسارگسیخته‌بوده‌اند . تساوی وعدالت ،یک عمل ضد طبیعی وخارق العاده‌وفوق العاده‌بود .از این روعدالت ،یک فضیلت وهنرنادرونمونه‌ای بوده‌است .
یک انسان نمونه‌وقهرمان ونادری می توانست عادلانه‌رفتارکند.عدالت کارهرکسی نبود .تا این کارنمونه‌ای وفوق العاده ،یک معیارعمل عمومی بشودمدتها طول کشید .به‌خصوص انسانی که‌دراوج قدرت بود ،بسیاراز محدودات عادی سایرمردم‌رانداشت وبه‌سهولت برق ازحدومرز"ازاندازه نگاهداشتن "می گذشت .یکبارددراین زمینه‌تورات وقرآن رامطالعه‌کنید وببینیدخشم خدا ،چگونه‌ناگهان وبسرعت ازجاگسیخته‌می شود .طبعا"برای چنین کسانی(رهبران وشاهان وحکام)عمل عادلانه ،اجراء یک معجزه بوده‌است وچون معجزه‌ومثال اعلی بوده‌است ،یک نمونه‌اخلاقی شده‌است . ولی دردنیای واقعی آن زمان،باواقعیتی که‌جریان عواطف شدیدداشتند (غیرعادلانه‌بودند)جریانات شکل ناعادلانه (ازنظرما)داشته‌است . عدالت‌گیاهیست که‌بسیارنادروبسیارکُندمی رویدوبرای‌تحقیق‌آن،احتیاج به"بزرگی وعظمت انسان"هست .سوائق وعواطف شدیدکه‌درآغازتاریخ بر زندگانی فردی واجتماعی بیشترحکومت می کردند ،درطبیعتشان‌ناعادلانه بودند ،یعنی کمتراندازه‌رانگاه‌می داشتند .

<u>سیاست وحریق نفرت وکین</u>

سیاسی سازی یک جمع ،برپایه"بیداررکردن آگاهبودسیاسی"آن جمع ، صورت نمی گیرد ،که‌یک کاروجریان "بیداررشدن عقلی وبه‌عقل آئی ملت یاجمع یا طبقه"باشد .بلکه‌سیاسی سازی جمع ،دراثربه‌هیجان اندازی وملتهب سازی کینه‌ونفرت شدیدیک جمع نسبت به‌جمع دیگرصورت می‌گیرد . سائقه‌کینه‌ونفرت دراین حدشدیدازالتهاب وهیجان ،هم‌امکانات دامنه دار"پیونددهندگی"داردوهم‌التهاب "قدرتخواهی"رادرآن جمع شعله‌ور

می سازد .سیاسی کردن یک ملت برپایه‌بیداری عقلی،کاری دشوار و درازاست ،ولی جریانات سیاسی با بیداری عقلائی جامعه ،درفضای سالم وشفافی شکل به‌خودخواهندگرفت .ولی سیاسی سازی یک ملت یا یک طبقه یا یک قوم‌وامت (جامعه‌همعقیدگان)برپایه" به‌حریق کشانیدن سائقه کین ونفرت " (هم‌درملت ،هم‌درطبقه ،هم‌درامت)گذاردن سیاست برپایه عوامل ونیروهای تاریک عاطفی وناآگاهبودوغیرعقلی وانضباط ناپذیر می باشد .
رهبران سیاسی دراین صورت ،قدرت انباشته‌تروتمرکزتری رابسیج می سازند ،ولی سیاست ،بعدازانقلاب ،به‌آسانی به‌مسیرعقل وشفافیت و محاسبه‌پذیری اقدامات سیاسی نخواهدافتاد .
میان "سیاسی سازی"و"سیاسی شدن "یک جامعه‌یا یک طبقه‌وگروه‌وملت ، تفاوت بسیارهست .
اغلب انقلابات برپایه‌سیاسی سازی ملت یا طبقه ،باالتهاب بخشی شدید به‌سوائق کین ونفرت ،شکل به‌خودمی گیرد ."پیوندگروهی درالتهاب نفرت وکین "و"قدرتی که‌درملت یا طبقه‌یاامت ازنفرت وکین شدیدسر چشمه‌می گیرد" ، به‌آسانی قابل تبدیل به"پیوندگروهی برپایه‌تفاهم وآزادی"و"قدرتی که‌ازمنافع روشن ومحاسبه‌پذیرانسانها سرچشمه می گیرد" ،نیست .
گروه‌وجامعه‌وطبقه‌وحزبی که‌با "بسیج سازی سائقه‌کین ونفرت "ساخته می شود ،ماهیت دموکراتیک نداردوقدرت تفاهمی که‌برای‌جامعه‌دموکراسی ضروریست ،درآن به‌حدصفررسیده‌است .
سهولت تشکیل گروه‌وحزب وجمع ،بربنیاد" حریق نفرت وکین " ،همه‌قدرت ربایان رابه‌این راه‌خطرناک برای جامعه (که‌برضدحاکمیت ملی وطبقاتی است)می کشانند .هرچه‌حریق یک سائقه‌یاعاطفه‌شدیدتراست ،قدرت ذوبش بیشتراست ،یعنی شخصیت ها وفردیت ها ،باقبضه‌شدن ازاین سائقه‌های نسیارشدیدنفرت وکین ،درآن کل (طبقه ،ملت ،حزب ،امت)کاملا"حل و محومی شوند .طبعا "درچنین جمعی،سیاست ازاختیاراعضاء آن جمع ،خارج می شودوآنها دراثرچنین عاطفه‌ای "توده‌درهم‌ذوب شده‌وهمگونه‌ای"می‌شوند. برای آنکه‌سیاست دراختیارمردم (همه‌شخص ها درجامعه)باشدبایدالتهاب وحریق این گونه‌عواطف وسوائق بخوابد ،تااندکی ناهمگونگی‌شخصیت ها

وفردیت های اعضاء جامعه یا حزب یا گروه ،به آستانه ای برسدکه قوای عقلی،قدرت مهارکردن آن سوائق نفرت وکین را داشته باشندومانع ذوبشدگی کامل"خود"در"گروه" گردند.

حتی ایجاد" حریق نفرت علیه آخوندها "که بعدا زواژگون ساختن رژیم اسلامی به احتمال قوی ایران را فراخواهدگرفت ،سبب یکنوع "سیاسی سازی ملت "خواهدشدکه برضدبنیادگذاری دموکراسی خواهدبود.

ایده ،فقط تاءثیرات عقلی درجامعه وتاریخ ندارد

اشکال مختلف تاریخی۔ اجتماعی ـ سیاسی که یک ایده می گیرد ،غیر ازاستنتاجات عقلی ـ منطقی ـ روشی ازهمان ایده است .گسترش عقلی ومنطقی وروشی یک ایده ،خیلی ها را می فریبد ،چون ایمان دارندکه این ایده فقط با همین نتایج عقلی ومنطقی وروشی درجامعه وتاریخ نفوذ وتاءثیرخواهدگذاشت .

اینها می انگارندکه آنچه را آنها که طبق عقل ومنطق وروش ازیک ایده استنتاج می کنند ،درصورت موء ثرواقع شدن آن ایده ها ،همان نتایج درتاریخ وجامعه گرفته خواهدشد .ولی اُشکالی که یک ایده درجامعه وتاریخ درنتیجه تاءثیراتش می گیرد ،تفاوت بسیارزیادی با "استنتاجات منطقی وعقلی وروشی همان ایده "دارد .تاءثیرات عقلی هرایده ای ،تاءثیرات اولیه ای که ازآن ایده ظاهرمی شودنیست بلکه تاءثیرات غیرعقلی اش زودتروقویتردرجامعه یا درحکومت پدیدارمی گردندوچه بسا راه را به تاءثیرات عقلی آن ایده می بندند .

ولی "گسترش ایده درتاریخ وجامعه "درهمهاُشکال واقعی اش ،ولوآنکه مخالف استنتاجات عقلی ومنطقی وروشی آن ایده نیزباشند ،نتیجه و محصول وزائیده همان ایده است .

ایده ،فقط نتایج منطقی وعقلی وروشی نمی دهدونمی توان به هیچوجه مانع تاءثیرات غیرمنطقی وغیرعقلی وغیرروشی اش شد .هرایده ای، تاءثیرات بسیارزیادی دارد ،که با منطق وعقل وروش جلوترنمی توان روی آن محاسبه کرد .اسلام ،مسیحیت ،کمونیسم ،. . .ایده هائی داشتندکه در اُشکال مختلف تاریخی واجتماعی وسیاسی که گرفته اندومی گیرند ،چه خوب وچه بد ،چه مطلوب وچه نامطلوب ،گسترش همان ایده ها هستند ،ولوآنکه

انطباق با نتایج وگسترش منطقی وروشی آنها نداشته باشند .اینها انحراف ازاسلام ومسیحیت وکمونیسم و. . .نیستند .ولی آنهائی که برای پیشرفت وتسلط یک عقیده مبارزه می کنند ،همیشه روی نتایج منطقی و عقلی وروشی ایده های آن عقیده ،حساب می کنند ،وبعدجامعه وحکومتی که بوجودآمدوانطباق با آنها نداشت ،باورنمی کنندکه آنچه راآنها انحرافات ازاصل می نامندنیزگسترش همان ایده ها درهمان عقیده وایدئولوژیست که آنقدرآنها سنگش را به سینه می زنند .

قدرت ازراه آفرینش شادی

انسان ،صدها هزارسال بیشتراحساس قدرت می کردموقعی که درایجاد دردومسئله وزحمت برای دیگری،لذت می برد .وآهسته آهسته انسان می آموزدکه می تواندا حساس قدرت بکندوقتی که برای دیگری ایجاد شادی وگشایش وآرامش بکند .درگذشته ایجادشادی برای دیگری،برضد احساس قدرت خودبودکه هنوزرسوبات این سائقه دربسیاری باقی مانده است .امروزه انسان به این تجربه نوین آشنا می گرددکه حتی"ایجادلذت برای دیگری کردن "بیشتراحساس قدرت می آورد .ولی ایجاد دردوعذاب وزحمت واشکال برای دیگری کردن به مراتب آسانتراست ،چون انسان عادت وسنت صدهزاران ساله درااین زمینه دارد .ایجادشادی برای دیگران کردن ،دشوارترمی باشدواحتیاج به ابتکاروخلاقیت وشناسائی وتفکر دارد ،چون ما هنوزازاین دریچه انسان را درست نمی شناسیم .ما به سهولت وسرعت می دانیم ومی توانیم بدانیم که چگونه می توان دیگری را عذاب داد وبرای دیگران ایجادزحمت کردوما به دشواری وتاءخیرزیادمی توانیم بدانیم که چگونه دیگری را می توان شادساخت واشکالات راازمیان راه اوبرداشت .

وانسان چون تا به حال،قدرت را فقط می ربوده ومی چاپیده وغارت می کرده، روش سریع قدرت ربائی را ترجیح می داد ،وآن دراثرایجادعذاب وزحمت واشکالست .ولی به محض که انسان به فکر"اکتساب قدرت "می افتد ، ازروشهائی که باایجاد دردبه قدرت می رسد ،دست می کشد .

این است که همه قدرت ربایان ،شادی وخوشبختی وکام ورزی ومنفعت خواهی ولذت گرائی را به عنوانهای هدفهای ضداخلاقی وضدخدائی،پست و

زشت می سازند، چون برای ایجاد شادی وخوشبختی وکام ومنفعت ولذت، فقط می توان آهسته آهسته قدرت را کسب کرد. ولی کسی که می خواهد قدرت را فتح کند وبا زورتصرف کند وشبانه برباید، ایجاد شادی وخوشبختی ولذت وکام ومنفعت برای دیگران، اوراازرسیدن به قدرت، پیشاپیش ماءیوس می سازد ومطمئن است که احتمال اینکه از این راه قدرت را بدست آورد، بی نهایت کم است. از این رواوهمیشه هدفهای تاریخی وایده آلی یا غائی وکمالی وخدائی دارد که "ما وراء وما فوق "منفعت ها ولذتها وشادیهای حقیرونا چیزوپست وزودگذرانسانست.

راههائی که فرد، کل می شود

درگذشته انسان برای کُل شدن، ایده آلش این بود که "خدا" بشود یا "وجود" و"جهان" بشود. اکنون، این وحدتها دیگرچندان دلچسب وخواستنی نیستند. امروزه انسان برای کُل شدن، می خواهد "آگاهبود طبقاتی یک طبقه جهانی"، یا آگاهبود ملی یک ملت، ویا اجتماع خاصی را پیدا کند، یا با "سیرتاریخ" یا با "توده" و"خلق" و"محرومان" یکی بشود.
این ضرورت ارضاء "شوق وحدت یابی با کل"، همیشه شکلهای تاریخی واجتماعی مختلف پیدا می کند وشکلهای متافیزیکی خودرا ترک می کند، ولی همه جزیک "اشتیاق عرفانی" بیش نیستند.
و"فرد"، هرچه بیشترخودرا غرق هرکلی می سازد، تاریکترومرموزترو محاسبه ناپذیرتربوسیله عقل می شود. "منفعت فردی" انسان که "یک منفعت کل" شد (چه منفعت کل یک طبقه شد، چه منفعت کل یک ملت یا جامعه ....)، یک "منفعت اسرارآمیزوفوق عقلی وعرفانی" می شود.
در"تعمیم دادن عقلی"، خیلی آسان بنظرمی رسد که از "منفعت فردی"، به "منفعت های کلی" ازهرنوعش بروند، ومی انگارند که منفعت چه فردی چه طبقاتی چه ملی (چه کلی وعمومی) همان یکنوع خصوصیات واحدرا دارد. همان قدرکه منفعت خصوصی برای یک فرد، ملموس ومحسوس وروشن وتجربی است، ولی ستودن منفعت عمومی، برای عمومی وکلی بودنش نیست (چون منفعت مشترک همه را فرا می گیرد)، بلکه برای همین متعالی وعرفانی شدنش هست. کیفیت یک منفعت عمومی با منفعت خصوصی فردی فرق دارد. تعمیم دادن همان خصوصیات ازفردی به عمومی کاملا" غلط است. هرگونه

منفعت فردی، دراستحاله به یک "منفعت کلی"، عرفانی وتاریک وفوق عقلی و"یکنوع تجربه کاملا" متعالی" (ما وراء الطبیعی) می شود وخصوصیت یک تجربه واقعی مادی ملموس ومحسوس را ازدست می دهد، فقط این کلمه "منفعت"، این تفاوت وتضاد را مشتبه وتاریک می سازد وانسان گمان می برد که راجع به یک مقوله است که می اندیشد.
"منفعت عمومی"، "راءی عمومی"، "لذت عمومی"، "اراده کل"، "عقیده عمومی"، "آگاهبود اجتماعی وطبقاتی وملی" و"حافظه عمومی" و.... ازهر نوعی، یک پدیده کاملا" عرفانیست.
فقط عرفان تازه، با عرفان کهنسال این فرق را دارد که کلی که اوبرای وحدت یافتن برمی گزیند، دیگرماوراء الطبیعی وخدا ووجودنیست. ولی "جریان کل شدن فرد"، درهرنوعش، مانندهمان جریان عرفان کل شدن سابق است. درک وحدت با طبقه کارگری راکردن، یا درک وحدت با نژادی یا امتی کردن، یا درک وحدت سیاسی با ملتی کردن، همه خصوصیات عالی عرفانی را دارند. حتی "آگاهبودتاریخی" پیداکردن، یک پدیده عرفانی تازه است وچیزی جز "درک یک کل تاریخی کردن" نیست.
این است که وقتی دم از "منفعت توده"، "منفعت خلق"، "منفعت طبقه"، "منفعت ملت".... می زنند، اصطلاح "منفعت" واحساس وتجربه مادی اش درذهن، هرکسی را گمراه می سازد. چون دراینجا این اصطلاح تجربی و مادی وواقعی، مانع ازدرک "عرفانی شدن مفهوم "منفعت" درتوده شدن وخلق شدن وملت شدن وکل شدن، می گردد. وقتی "منفعت"، "منفعت توده" شد، ازمنفعت، با خصوصیات اصلی اش چیزی باقی نمی ماند. به همین علت نیزهست که به حق، "منفعت" را همه این "منفعت خواهان کل"، تحقیر می کنند وضداخلاقی می شمارند.
ما دیگربا یک پدیده محاسبه پذیروروشن ازلحاظ عقلی ومحسوس ومادی و واقعی کارنداریم، بلکه با یک پدیده محاسبه ناپذیروفوق عقلی ونامحسوس وانتزاعی ومبهم وبه همین علت با پدیده ای بسیاراسرارآمیزوسحرانگیز وافسون کننده کارداریم. همیشه این خصوصیات عرفانی همه صفات "کل"، دراثرهمین ابهاماتش، جذابیتی خاص دارند. قدرت سحرکننده تاریکیها، ناگهان در "مادی ترین ومحسوس ترین وروشن ترین اصطلاحات" مانند "منفعت" نمودارمی شود.

استثنائی ساختن چیزی،برای ناشناختی ساختن آن

انسان،یک واقعه‌ای،یک عقیده‌ای،یک فکری،یک فردی را موقعی می‌تواند بشناسدکه مقایسه‌شدنی درتاریخ باشد.اوبه‌خودش ،باید،این حق وجرئت را بدهدکه آنرا درتاریخ با مواردی مشابه مقایسه‌کند.ولی اوبا "بی نظیروبی مثل ویگانه‌ساختن آن واقعه‌یا عقیده‌یا فکریا حقیقت‌خود یا آن فرد"،آنرا "ماوراء هرمقایسه‌ای"وطبعا "خارج،ازامکانات شناسائی انسان "قرارمی دهد.

این اقدامی که‌ما می کنیم درتاریخ بی سابقه‌است.این عقیده و ایدئولوژی وحقیقت ،تنها حقیقتی است‌که‌برای اولین باردرتاریخ پیدایش یافته‌است وهیچگاه‌دیگرنظیرآن نخواهدآمد،این رهبر ،این‌مظهر، این رسول ،...تنها رهبربی نظیرعالم‌بشریت وتاریخ‌است.خلاصه‌این‌فکر وعقیده‌وحقیقت وعمل من ،یک چیزاستثنائی است.این رهبر،این‌واقعه درتاریخ یک چیزاستثنائی است.

بدینسان ،ما هرچیزی را می خوانیم‌ومی شنویم‌ومی بینیم،ولی یقین داریم که‌هیچ چیزی دراین مورداستثنائی به‌ما چیزی یادنمی دهد.اصلا به‌فکرما نمی آیدکه‌آن چیزخودرا ،با این دیده‌ها وشنیده‌ها وخوانده‌ها مقایسه‌کنیم.ما هرچیزی راکه‌استثنائی می سازیم،امکانات شناختن و قدرت‌شناختن آن راازخودمی گیریم.ازاین روهست‌که‌خودمان، حقیقتمان را،ایده‌آلمان را ،رهبرمان را ،رسول ومظهرمان را ،....نمی شناسیم‌و نمی توانیم بشناسیم،چون همه‌اینها را برای خوداستثنائی ساخته‌ایم .

تاکی دروغ ،وسیله‌قدرتست ؟

تا موقعی که‌مردم‌را با " خیالها وانگاشتها یشان"می توان به‌تحرک آوردوبسیج ساخت ،دروغ،یک وسیله‌قدرت (برای مقتدران ازهرقماشی، چه‌مقتدران سیاسی ،چه‌مقتدران دینی وایدئولوژیکی،چه‌مقتدران اقتصادی)باقی خواهدماند.این ایده‌راکه "دروغ،وسیله‌قدرتست" ازنقطه نظراخلاقی نکوهیدن ،مقتدران راازآن بازنمی داردکه‌دروغ را به‌عنوان وسیله‌قدرت به‌کاربربرند.

دروغ،فقط موقعی وسیله‌قدرت نخواهدبود،که‌مردم‌را فقط با حقیقت بتوان بسیج ساخت ،نه‌با خیالها وانگاشتها وخرافاتشان .ولی آنکه‌دروغ را به

عنوان وسیله‌قدرتش به‌کارمی برد،همیشه‌خیالها وانگاشتها وخرافات مردم‌را مساوی با حقیقت می شمردومردم‌را به‌این تساوی موءمن می سازد. ایده‌دموکراسی براین پایه‌استواراست‌که‌مردم،حقیقت را می فهمند، وهرگروهی وطبقه‌ای وحزبی،منافع خودرا صادقانه‌می گوید.ولی برعکس این فرض،هرگروهی وطبقه‌ای وحزبی،منفعت خودرا استحاله‌به‌حقیقت می دهد،یعنی نمی تواند(نه‌آنکه‌نخواهد)صداقت داشته‌باشد.

ولی وقتی اساس‌حکومت وولایت وخلافت،بر" جهل انسان"یا "فسادانسان" یا "انسان گناهکار"یا " آگاهبودکاذب "گذاشته‌شده‌باشد،دروغ‌به‌عنوان وسیله‌حکومت وهدایت،وسیله‌ای مشروع ومجازمی شود،ولوبرضدایده اخلاقی خدا یا حقیقتِ همان دستگاه‌حکومت نیزباشد.

چه‌موقعی درایران ،شاه‌حقانیت به‌سلطنت داشت ؟

تصویری راکه‌مردم‌درایران باستان ازشاهان داشتند،پایه‌حقانیت حکومت آنها بود.شخص شاه،ایده‌آل علم‌وصنعت ،یا ایده‌آل داد(فریدون) یا نبوغ اختراع‌وابتکاریا ایده‌آل عقل وعلم(جم) یا ایده‌آل مهرومردمی (ایرج)بود.نگاهی به‌اولین اسطوره‌های شاهنامه‌بشودتا این نکته‌روشن گردد.چون شاه،"تجسم یکی ازایده‌آلهای بزرگ انسانی"بودحقانیت به حکومت داشت .

مردم‌می خواستنددرشاهان ،تجسم بزرگترین ایده‌آلهای انسانی‌راداشته باشند.واین ایده‌آلها ،"تجسم اوج عقل وعلم"،"تجسم اوج مهر"،"تجسم اوج داد"،" تجسم قدرت‌ابتکاروِاختراع‌مفیدبرای زندگانی وبهزیستی اجتماعی"و"تجسم قدرت‌کشف‌فنون وسازمان "بودند.

هزاره‌ها شاهان برپایه‌این "انتظارمردم‌ازشاهان "حکومت‌کردند.ولی مردم‌تجربه‌کردندکه‌شاهان بندرت تحقق این ایده‌آلها بودند.وحالاهمین انتظارات راپایدارنگاه‌داشته‌اندولی به‌جای اینکه‌ازشاهان بخواهند، ازحکومت یا حزب به‌عنوان سازمان توقع تحقق آنها راداردواساس حقانیت حکومت یا هرسازمانی می دانند.ایرانی با همین اسطوره‌ها "ایده‌آلهای بنیادی که‌درحکومت باید‌تحقق یابد"بیان کرده‌است. بدینسان ساختارحکومت بایدطوری باشدکه‌این ایده‌آلها بتوانندتحقق یابند.درهیچکدام ازاین ایده‌آلها بیان این نیست‌که‌ایرانی ایده‌آلش

حاکمیت خدا بر انسان است بلکه همه انتظارات از حکومت که حقانیت به حکومت می دهد اینست که حکومت باید به مسائل سودمند برای بهتر زندگی کردن بپردازد و زندگانی عادی را از کشاورزی و صنعتگری و پزشکی (عمرطولانی و بدون بیماری بودن) مرتب سازد و کامهای انسانی را برآورد و داد و مهر را تحقق بدهد و منشاء اختراعات و ابتکارات و سازمانهائی باشد که زندگانی را درهمه وجوهش می پرورند و می آرایند.
هدفهای اساسی حکومت برای ایرانی درهمین اسطوره های نخستین شاهنامه درنهایت وضوح رسم شده است به خصوص نقش ابتکار حکومت درآنچه مربوط به تاءمین رفاه و تمتعات زندگانی جسمانی و شادی و بهروزیست به تکرار تاءکید گردیده است. ایرانی فقط به چنین حکومتی حقانیت می دهد.

گرفتن حق تغییردادن دنیا و جامعه و تاریخ

"حقیقت" را درمنطق، این طور عبارت بندی می کنند که حقیقت عبارت از تساوی "ایده یا مفهوم یا معرفت ما "با واقعیات" هست". ولی این عبارت را باید برعکس این بیان، فقط در "عمل و حرکت و جریان" همیشه فهمید. یا انسان "ایده و مفهوم و معرفتی "دارد، و آنرا تحمیل به "واقعیات "می سازد، یعنی می کوشد آنقدر واقعیات را تغییر بدهد، تا واقعیات مساوی وعین آن ایده و مفهوم و معرفت بشوند (دراین هنگام مفهوم حقیقت، بی نهایت تجاوزگرانه و قساوتمندانه هست) یا آنکه زور او "وزور ایده ها و مفهومها و معرفت های او، دیگر به واقعیات نمی رسد، و واقعیات درمقابل او ایستادگی می کنند و بالاخره واقعیات با زور، ایده و مفهوم و معرفت او را آنقدر تغییر می دهند تا انطباق بر واقعیات بیابد. بنابراین، "ایمان به مفهومی از عدالت یا آزادی یا تساوی "یا ایمان به هر ایده آلی و ایده های دیگر، که این ایده آلها و ایده ها حقیقت جاوید و تغییرناپذیر هستند"، این معنا را نمی دهد که این ایده آلها موجودات ثابت و خشکیده و مرده هستند، بلکه این ایمان، سبب می شود که، انسان جرئت و گستاخی تجاوزگری و زورورزی و حقانیت به زورورزی و "تغییردادن "واقعیات و دنیا و جامعه و تاریخ را پیدا می کند.
کسیکه می خواهد دنیا و جامعه و تاریخ را تغییر بدهد، حقانیت به زورورزی

وتجاوزگری و بیرحمی و جرئت به زورورزی و تجاوزگری به دنیا و بشریت و جامعه و تاریخ لازم دارد. این است که مفهوم حقیقت به مدداو می رسد.
بنابراین درعمل، تساوی ایده با واقعیت (حقیقت) دوشکل متضاد به خود می گیرد، یکی زور ورزی ایده به واقعیات، زور ورزی ایده آلها به واقعیات، برای تحمیل تغییرات به واقعیات تا انطباق به ایده و ایده آل او پیدا کنند (دراین دوره انسان و جامعه و طبقه، خودرا صاحب تاریخ و معین سازنده تاریخ و حاکم برتاریخ و سرنوشت خود احساس می کند) دیگر آنکه زور ورزی واقعیات به ایده ها و مفاهیم و معرفت انسان، برای تحمیل تغییرات به ایده ها و ایده آلها و افکار انسانی. دراین دوره انسان واقعیت گرا و فرصت طلب و ابن الوقت می شود و اعتقاد به سرنوشت و روزگار و" خداوند مقتدر و با مشیت" پیدا می کند و تسلیم را به عنوان تنها راه چاره می یابد و انسان خودرا ضعیف و حقیر می شمارد و درتواضع، فضیلت خودرا می یابد.
بدین جهت است که" تساوی ایده با واقعیت" (حقیقت) دومعنا و محتوا و دونوع شیوه عمل درواقعیت و جریان و حرکت دارد. چون این تساوی و عینیت، حالت حدی و نهائی و ایده آلی هست که هیچگاه درعمل و واقعیت وجود خارجی ندارد (هیچگاه معرفت و ایده و مفهوم، مساوی با واقعیات نیست) و در واقع، یا ایده به واقعیت فشار و زور می آورد، و یا بالعکس، واقعیت به ایده و مفهوم و معرفت فشار و زور می آورد. و معمولا" بعد از دوره های غلبه ایده ها و ایده آلها و ایدئولوژیها که درانسان حالت و حقانیت تجاوزگری به واقعیات به اوج می رسد و انسان واقعیات را فقط به عنوان دشمن و مقاومتگر می شناسد و عشق به مسخ کردن آنها بیشترین لذات را برای او فراهم می سازد، دوره های تسلیم و ایمان و یاءس و آرامش جوئی نیز می آید و واقعیت پرستی و پرستش گذشته و سنت و واپس مانده ها از نو رواج می یابد و، خودرا در اختیار سیر تاریخ و قوانین جامعه و روابط تولیدی اقتصادی یا مشیت الهی می گذارد، تا او را طبق ضرورت یا حکمت خود مسخ سازد و از حاکمیت خود دست می کشد.
بنابراین وقتی ما دم از حقیقت و عدالت و آزادی و تساوی به عنوان ایده آل می زنیم، ایمان به حقانیت خود و گروه و طبقه و ملت خود به تجاوزگری و قساوت داریم.

سکون مطلق عقل وسکون مطلق فهم

کسیکه زیاد اندیشه های نو می آورد (اندیشه هایش را زیاد تغییر می دهد)، دیگران او را بدمی فهمند، چون برای فهمیدن هر اندیشه ای، مدتی زمان وصبر وپایداری و "ثبوت درفکر" لازمست. پس او باید اندیشه های خود را ثابت سازد، تا امکان حداکثر "درست فهمیدن" را برای دیگران فراهم سازد. این است که کسی که می خواهد آفریننده فکری باشد، نباید منتظر فهمیده شدن باشد. همین "انتظار وتوقع فهمیده شدن" او را از حرکت باز خواهد داشت.

بالاخره برعکس، آنکه "فهمش را از یک اندیشه معین" زیاد تغییر می دهد (امروز از این اندیشه، چنین می فهمد وفردا از این اندیشه، چنان می فهمند ـ هرروز همان اندیشه را به طرزی دیگر تفسیر وتاء ویل می کند)، اندیشه های متفکر را بدمی فهمند وباید "امکان تغییر فهمش" را بکاهد، تاآن اندیشه را درست بفهمند. متفکر باید کمتر بیندیشد ومردم باید کمتر بفهمند تا اندیشه ها درست فهمیده شوند. بنا براین ایده آل فهم درست، سکون نهائی ومطلق تفکر (ساختن یک دستگاه فکری) وسکون نهائی ومطلق فهم (فقط یک نوع تفسیر از آن دستگاه فکری) است.

هرکسی، اندکی بیش از حقیقت می گوید

هرکسی که حقیقت می گوید، ایمان دارد که او حقیقت را دارد ومی تواند آنرا بگوید واین ادعا به هیچوجه دروغ نیست. ولی او می تواند حقیقت را به طور خالص بگوید، به شرط آنکه درخود چیز دیگری نداشته باشد. ولی انسان آنقدر منافع واغراض وامیال آگاهانه وناآگاهانه دارد که هیچگاه، مانع از گفتن حقیقت نمی شوند، بلکه همه آنها با اشتیاق خود را در آن حقیقتی که گفته می شود قاطی می سازند وبا آن خود را می پوشانند وخود را با آن یکی می سازند.

درواقع انسان همیشه "بیش از حقیقتی که دارد" می گوید. ومسئله شنونده وخواننده آنست که آنچه در این حقایق بیشتر گفته شده، حذف کنند. هر حقیقتی که گفته وبیان می شود، اندکی بیش از حقیقت است. ولی چه بسا که بعد از رفع این "اندک"، هیچ چیزی از حقیقت باقی نمی ماند. آنچه با حقیقت آمیخته شده، حقیقت را نیز از بین برده است. حقیقت، خاصیت

ترکیب شدن ندارد.

تفاوت انسان بزرگ وانسان کوچک

چه بسا انسان، کار بزرگ نمی کند، چون باور ندارد که برای انجام کار بزرگ، نیرو واستعداد وفکر دارد. انسان، خود را اسیر کارهای کوچک می سازد، چون می خواهد همیشه موفقیت داشته باشد، وموفقیت های کوچک ولی نسبتاً "مرتب ومداوم" را بر موفقیت های بسیار بزرگ ولی نامرتب واحتمالی، ترجیح می دهد. همین "خشنودی از موفقیت های کوچک ولی مرتب ونسبتاً حتمی" سبب می شود که نیرو واستعداد وفکر خود را هیچگاه برای "کار بزرگ" تمرین ندهد. چون کار بزرگ، نامرتب تر واحتمال موفقیتش کمتر است، آمادگی برای تعهد کار بزرگ، احتیاج به "تحمل وقبول سلسله ای از شکست ها وناکامی های مرتب ومتوالی" دارد، تا قوائی که در موفقیت های کوچک هیچگاه نمی گسترد ونمی شکوفد، پیدایش یابند. انقلاب هم یک کار بزرگ برای یک ملت است وهر انقلابی، درواقع "مجموعه ای از انقلابات" است وملت در غالب این انقلابات در شکست ها وناکامی ها ویاس ها قوائی را رشد می دهد که برای انقلاب آخر لازم دارد. سرعت بصیرت (شناختن موقع دقیق برای یک اقدام) وسرعت تصمیم گیری واستقامت در شدیدترین یاس ها وحفظ قدرت تصمیم در یاس، فقط در شکست وناکامی در انقلابات پی درپی انگیخته وپرورده می شوند. درست یاس از شکست وناکامی، بسیاری از افراد وملل را در این مواقع، افسرده وفلج می سازد وچه بسا آنها را از افزایش این قوا (سرعت بصیرت، سرعت تصمیم گیری، قدرت پیوند یابی، چون در یاس غالباً "هرکسی به فکر نجات فرد یا گروه خود می افتد واز همبستگی می گریزد ورشد قدرت همبستگی علیرغم یاس مطلق، هنریست که انسان در انقلابات می تواند یاد بگیرد) باز می دارد. وبزرگی فرد یا ملت در همین جا نمودار می شود که درست در شرائطی که افراد وملل دیگر در آن فلج ساخته می شوند ودر یاس افسردگی ودرخودباختگی آنها را فرا می گیرد، قوای او می افزاید وبسیج ساخته می شود.

هرایده‌آلی برضدواقعیت است، یعنی برضدقدرت است، چون قدرت درهراجتماعی، بزرگترین واقعیت است. هرایده‌آلی برای تغییر واقعیت است یعنی می‌کوشد قدرت‌موجودرا تغییربدهدومنتفی سازد وطبعا" برضدقدرت واقعی موجوداست. وبالاخره‌هرایده‌آلی می‌خواهد "واقعیت بیابد"، یعنی می‌خواهدخودراتبدیل به"قدرت واقعی"بدهد. بدین سال تحول تدریجی ایده‌آل، دووضع متضاددرایده‌آل به‌وجودمی‌آورد. ایده‌آل برضدقدرت، نقش دیگری بازی می‌کندوطوردیگرفهمیده‌وتفسیر می‌شودکه‌ایده‌آل دردفاع ازقدرت. این است که‌هرایده‌آلیسمی درهر مرحله‌ای رابطه‌های دیگرباقدرت وطبعا" درخود، معناومحتوائی دیگردارد. همان شخصی که‌همان یک ایده‌آل رادراین دومرحله‌برزبان می‌آورد، در این دومرحله‌یک چیزازآن ایده‌آل نمی‌فهمدواساسا "همان یک شخص نیست واعتباری راکه‌یک شخص ایده‌آلیست درمبارزه‌برضدقدرتِ موجود کسب می‌کندنبایدبه‌حساب اودرمرحله‌ای گذاشت که‌خود، قدرت رابه‌دست آورده‌است.

خــــدای عقلــــی

عقل، درپی " معرفت هرچیزی به‌هدف تاء مین منفعت انسان "است. ازاین رو"معرفت عقل ازخدا "نیزچیزی جزاین نیست که‌ازوجودیامفهوم وتصویرخداتاچه‌اندازه‌می‌توان برای انسان وجامعه‌سودگرفت. عقلی که خدارامی‌شناسدومی‌پذیرد، به‌نفع خدانیست. همینطورعقلی که‌حقیقت را می‌شناسدومی‌پذیرد، به‌نفع حقیقت نیست، چون عقل مسئله‌حقیقت را بالاخره‌درپایان تقلیل به"ارزش حقیقت "برای انسان می‌دهدهمانسان که‌مسئله‌خدارادرپایان تقلیل به"ارزش مفهوم‌خدابرای انسان وجامعه" داد.

وقتی مسئله‌ما، مسئله‌خداوحقیقت بود، مابا قبول یاردوجودآنهاکار داشتیم، ولی وقتی مسئله‌ما، مسئله‌ارزش خداوحقیقت شد، معیارماوجود انسان است که‌باهرچیزی، ازجمله‌خداوحقیقت، طبق ارزشی که‌برای وجود اودارند رفتارمی‌کند. وانسان، تنها به‌آن چیزی که‌هست، ارزش نمی‌دهد، بلکه‌به‌بسیاری چیزهاکه‌نیستندارزش می‌دهدچون آنهارابرای وجودخود

لازم دارد.

ماچه‌هنگام حق به‌طردونفی خدایاحقیقت داریم؟

ازهرظلمی می‌توان گذشت جزاز ظلمی که‌به‌نام خدایاحقیقت می‌شودویا برای خداوحقیقت می‌شودوازظلم آنکه‌خودرانماینده‌آن خدایاآن حقیقت می‌شمارد. وقتی خدائی یاحقیقتی خودش قادربه‌رفع ظلمی نیست که‌بنام اووبرای اومی‌شود، بایداین چنین خدائی وحقیقتی رانفی وطردساخت، چون سرچشمه‌این ظلم، خودهمان خداوخودایمان به‌همان خداوهمان حقیقت‌است.

چراسودپرستی، عمل پستی می‌باشد؟

انسان بادونوع تجربه "روشنائی"کاردارد. یکی تجربه‌روشنائی که انسان ازمفاهیم‌کلی دارد. وقتی انسان درهیروویرمحسوسات فراوان خودگرفتارشد، یک مفهوم‌کلی (که‌همه‌راخلاصه‌وساده‌می‌سازد)ناگهان همه آنهارابرای انسان روشن می‌سازد. ولی مفهومات‌کلی دراثرانتزاعی وکلی بودن، توخالی ودامنه‌دارهستند، ودرآنهاهرکسی می‌تواندطبق غرض ونیتش چیزی رابگنجاندوهرکسی می‌تواندآن راطوری دیگرتاءویل کند.

(همه‌مفهومات وایده‌آلهای فراگیر- جهان شمول - توخالی هستند). این توخالی بودن مفهوم‌کلی وانتزاعی باخود، ابهام‌وتاریکی وگیجی و سردرگمی خاصی می‌آورد (به‌خصوص برای اکثریت مردم‌که‌آشنائی بامفاهیم انتزاعی ندارند، زودشیفته‌وجذب به‌آنهامی‌شوندوبادرک اینکه‌صاحبان قدرت ازآن مفاهیم، چیزدیگری استنباط می‌کرده‌اندکه‌آنهادرنظرگرفته بودند، احساس فریب خوردگی شدیدمی‌کنندواین احساس فریب خوردگی با این احساس تاریکی ازاین مفاهیم‌وبدبینی وشک نسبت به‌این مفاهیم انتزاعی وکلی همراه‌هست). دراین هنگام یک تجربه‌حسی مستقیم، اوراز این تاریکی وابهام مفهوم‌کلی(غایت خلقت، کمال تاریخ، ایده‌آلهای آخرالزمانی، خیال آبادها ....)درمی‌آورد. ودرست درمقابل "وعده‌های جذاب" درایده‌آلهاوغایت‌های آخرالزمانی وخیال آبادها (که‌همه کلیات توخالی ومبهم‌درواقعیت هستند)، انسان روبه"تجربه‌خودازسود" می‌آوردوفقط نسبت به"سود"اطمینان دارد.

درچنین موقعیتی است که "سود"، تجربه روشن وواضحی است. چون با تجربیات مستقیم وملموس هر انسانی کار دارد. ولی اگر انسان درمقابل تجربیات کثیر ومختلف ومتضاد خود از سودها پیش قرار بگیرد، متوجه ابهام وتاریکی ومه آلودگی مفهوم سود می گردد.

ولی انسان با "سود"، فقط اشاره به چیزهائی می کند که باید "ملموس و محسوس ومستقیم" برای حواس فردی او باشد. او نیاز به "روشنائی حسی تجربی" دارد، واز مفاهیم وایده آلهای کلی وانتزاعی که تجربه "روشنائی عقلی" به او می دادند روی گردان ومشکوک شده است.

مفاهیم کلی وانتزاعی ومتعالی "خیر" و "ارزش" و "علویت" و "کمال" و "نجات روح جاوید" و "از خود بیگانگی" و .... همه برای او مزه تلخ ابهام وتیرگی ونامشخص دارند. این است که بحث سود برای او، رابطه مستقیم و محسوس با بحث لذت وحس ومطبوع بودن وخوش بودن وماديات دارد.

هرفردی به سودش نزدیک است. هر انسانی، روی تجربه حسی شخصی اش، سودش را مشخص وروشن می سازد واین تجربه روشنائی را برتجربه روشنائی عقلی ترجیح می دهد.

وگرنه تعیین مفهوم کلی هرنوع سودی (خیر وارزش وغایت وکمال وایده آل ونجات روح و ....) وظیفه شاق برای هر انسانی است چون نیاز به داشتن "تصویری کامل از جهان یا انسان یا جامعه یا تاریخ ویا علوم مختلف" دارد. تعیین مفهوم کلی سود، از امکانات هر انسانی خارج می شود ومتوجه می شود که "تجربه روشنائی درمفاهیم کلی" همیشه با "گم کردن تجربه روشنائی درمحسوسات شخصی" همراه و متلازم است. درگذشته انسان حاضر می شد که با تجربه روشنائی ونور در "مفاهیم کلی"، مانند خیر وغایت وکمال، از "تجربه روشنائی حسی فردی" بگذرد وحتی آنرا منفور بداند ودر به عنوان افسانه وذهنیات درونسو (سابژکتیو) طرد وتحقیر کند. ولی انسان امروزه، روشنائی را که تجربیات حسی ومستقیم فردی به او می دهند، از جمله سود خواهی را، حاضر نیست در آستانه مفاهیم وایده آل های کلی وغایت وکمال وخیال آباد وعبودیت الهی (به عنوان تنها هدف عالی خلقت) قربانی کند.

درسودخواهی، او همیشه این تجربه روشنائی نیرومند را درمی یابد وتائید می کند وسرچشمه قدرت خود می شناسد. از این رو نیز هست که کسانی که

می خواهند اختیار (یعنی تعیین خیر وهدف وایده آل وکمال) وسرنوشت جامعه را دردست گیرند یا "سیر تاریخی ملت" را معین سازند، سودخواهی وسودپرستی را بی نهایت می نکوهند چون می دانند در بارهٔ سود، خودهر انسانی تجربیات وحواس عادی روزانه خود را به کار می برد وبیشتر به آن اعتماد می کند وفرصتی به قدرت طلبی دیگران نمی دهد. سودخواهی برای او بزرگترین تجربه روشنائی است.

راهنمائی برای جویندگان پاکي

هروقت خواستید "چرکین ترین سوائق وشهوات واغراض" انسانی را کشف کنید، همیشه درزیر پرصداترین وپرجلاترین برچسب های "خدا وتقدیس وایده آل" بنگرید. اگر اشتیاق به حفظ ایمان خود دارید، آنگاه از دست زدن به آنها خودداری کنید ولی اگر می توانید براکراه ویاس خود از فریب، تفوق یابید با انگشتهای نیرومند خود آنها را اندکی بفشارید. تا دست به آنها نمی زنید، پرستیدنی وپاک هستند، ولی وقتی فشردید، بکوشید تا چهره خود را برنگردانید تا بتوانید چرکهای غیرمنتظره را که از زیرپوست نازک می ترکند وایجاب استفراغ می کنند ببینید. معمولاً" حالت استفراغ آورنده این اکراه به اندازه ای شدید است که اغلب از دست زدن به آنها صرفنظر می کنند وبدین سان، همیشه چرکها زیر برچسب خدا وتقدیس وایده آل، پرستیدنی باقی می مانند. انسان، قدرت دیدن چرک را ندارد.

گرفتن حق از آنانی که برای حق مبارزه می کنند

مبارزه، همیشه پست ترین وزشت ترین سوائق وعواطف انسان را بسیج می سازد. از این رو در "مبارزه برای حق"، ما برای "پیروزساختن حق و عدالت وآزادی وحقیقت خودمان"، پست ترین وزشت ترین سوائق وعواطف خود را پیروز می سازیم.

وآنکه وآنچه حق وحقیقت وعدالت را پیروز ساخته است، بالاخره، حقی به آن پیروزی دارد. وچه بسا وقتی سهم پیروزی او به او داده شد، سهم حق وحقیقت، وعدالت وآزادی، چیز بسیار اندک. حق را از آنهائی که "ضد حق و عدالت وحقیقت وآزادی" هستند، گرفتن، بسیار سهل است، ولی حق را از آنهائی که برای حق وعدالت وحقیقت وآزادی مبارزه کرده اند، گرفتن،

بسیاردشوارمی باشد،چون مبارزه برای حق سبب می شودکه همه این سوائق وعواطف پست وزشت خودرا با حق وحقیقت وعدالت وآزادی عینیت بدهند.

چرا این قدرفرصت طلب ؟

وقتی درجامعه"موفقیت"پرستیده می شود (برترین ارزش زندگانی اجتماعی می شود)غالب مردم،فرصت طلب می شوند.کسیکه به رشد بزرگی خود،بیشترین ارزش را می دهد،شکست وبلای سخت ودردرا نیزبا روی باز می پذیرد،وقتی آن شکست وبلای سخت ودردسبب شکوفائی ونیرومندی بزرگی اوگردد.رشدفرصت طلبی درجامعه،علامت آنست که جامعه به "بزرگی انسان "به آن اندازه ارزش نمی دهدکه به " موفقیت ".

جنگ مقدس وجودندارد

هرکسی که ایده آل وهدف جهان شمول دارد،بایدجهان را "بگیرد".ازاین روهرایده آل وهدف ومفهوم جهان شمولی با خودتجاوزطلبی را می آوردوبه آن حقانیت می دهد.آنکه این ایده آل وهدف را داردبایدهمه چیزها (همه بشر،همه ملل،همه طبقات،همه عقاید...)را بگیرد (همه چیزرا در تصرف آوردومالک شود)وطبعا"بایدجنگ وجهاد ومبارزه را مقدس سازد. چون گرفتن همه چیزها وهمه ملل وهمه طبقات وهمه عقاید وهمه عواطف وهمه افکار،احتیاج به جنگ همیشگی دارد.

این جنگ،هیچگاه پایان نمی پذیرد.چون آنکه با جنگ می گیرد،به طور مداوم با جنگ پنهانی وآشکار از او پس می گیرند.جنگ برای کسی مقدس است که ایده آل وهدف جهان شمول داردومی خواهدهمه چیزرا بگیردوفراگیرد.وگرنه جنگ خاصی که به تنهائی مقدس باشدوجودندارد.برای کسیکه می خواهدهمه چیزرا بگیرد،همیشه بایدبجنگدوهمیشه جنگ ابدیش را دنبال می کندوجنگ برای او تمام شدنی نیست،بنابراین این جنگ ابدیست که مقدس است وگرنه" یک جنگ محدودویکباره"را نمی توان مقدس ساخت. کسی که یک جنگ را مقدس ساخت،همه جنگهایش مقدس خواهندشدوجنگ مقدس، هیچگاه پایان ندارد.

هرفلسفه ای،طرفدارمنفعت گروهی است

دردوره ماسودخواهی به اندازه ای علویت اخلاقی ومعرفتی پیداکرده است که عینیت با حقیقت یافته است.

سودهرکسی یا گروهی یا طبقه ای یا ملتی یا امتی مساویت با حقیقتش. از این رووقتی انسان درباره معرفت وحقیقت وفلسفه واخلاق سخن می گوید، نخستین سئوال برای هر خواننده وشنونده آنست که او" طرفداری ازسود کدام گروه "می کند.پاسخ به این سئوال است که همه افکار یک متفکررا برای خواننده یا شنونده روشن ومعین می سازد.برای همه بدیهی ومسلم است که حقیقت واخلاق ومعرفت وفلسفه فقط تابع سوداست،ولی برای حقانیت دادن به سود،سودمساوی با حقیقت نیزگذاشته شود.این است که برای مردم،هیچ فکری،حقیقتی،اخلاقی،فلسفه ای،بی طرف نیست.هر چیزی را بایدمشتق از" سودیک گروه" ساخت،تا برای ما روشن وعقلائی ومفهوم گردد.طبعا"طبق این روال فکری هیچکس نمی تواند" بی طرف " باشد.دراین صورت بایدسودهیچ طرف را نخواهد.وانسانی که سودنخواهد، انسان نیست.

دوربودن واقعیت ازرؤیا

ما امروزه دنیای انسانهای گذشته را نمی فهمیم چون خواب وبیداری (واقعیت ورؤیا)برای آنها فاصله زیادازهم نداشت.خواب وبیداری (رؤیا وواقعیت)متضادبا هم نشده بودند.

دوری زیادخواب ازبیداری،انسان را به وحشت وبهت می افکند.انسان دراثراین درک وحشت وبهت،بیدارمی شود.بیدارشدن،درک " دیگر بودن کامل تجربیات "ازتجربیات پیشین است.طبعا"هرچه انسان در تحولات خود،دچاربهت ووحشت وتضادشد،بیدارترشدوخواب وبیداری او دو دامنه ازتجربیات کاملا"مجزا ومختلف ازهم گردیدند.درحالیکه برای انسانهای اولیه این دومنطقه این دونوع تجربه ازهم جداودورومتضاد نبودند.واقعیت ورؤیا ازهم انفکاک ناپذیربودند.واقعیت ورؤیا با هم آمیخته ونزدیک بودند،طبعا" زندگان ومردگان نیزبه هم نزدیک بودند. ولی سراسرتجربیات انسانی امروزه به یک اندازه درتضادبا هم واقع نشده اند.یعنی برای ما سرحدخواب وبیداری درهمه دامنه های زندگی به

یک نوع نیست. دربعضی از دامنه ها، واقعیات ورویا درتضاد با هم قرار گرفته اند وما به حداکثر بیداری می رسیم ولی دربعضی از دامنه ها، این تضاد یا اختلاف کمتر می شود وبالاخره دردامنه ئی، واقعیت ورویا به هم مان اندازه نزدیکند که برای انسان های اولیه بوده است ودردامنه ئی واقعیت ورویا با هم عینیت می یابند که انسانهای اولیه آنرا نمی شناختند. برای جبران " بیداریهائی "که ما به آن رسیده ایم (تضاد کامل واقعیت ورویا)ما نیاز به" نزدیکترشدن واقعیت ورویا "دردامنه های دیگر از زندگی داریم که انسانهای اولیه هرگزنمی شناختند. تضاد واقعیت ورویا دریک دامنه اززندگی با " عینیت واقعیت ورویا " دردامنه دیگر از زندگی جبران می گردد. انسانهای اولیه درهمه دامنه های زندگی به طور یکنواخت تری می زیستند وروابط میان واقعیت ورویا یشان درهمه دامنه ها نسبتا " یکسان بود.

ما امروزه درتجربه زنده ونیرومندخود ازایده آلهای خود، عینیت آنرا با واقعیت درمی یابیم. ازاین رو ما درایده آلهای خود (رویا های خود) امکان بیدارشدن نداریم، چون بیدارشدن، نیاز به برخوردناگهانی تضاد واقعیت ازرویا را دارد. ولی ایمان به عینیت ایده آل وواقعیت، امکان درک این تضاد را ازبین می برد.

شرکت درمنفعتی که هنوزبه آن نرسیده ایم

ما غالبا "از" منفعت مشترک " با یک گروه (یک طبقه، یک حزب، یک قوم، یک اتحادیه، یک طبقه روحانی ...)دم می زنیم که فعلا"آن منفعت، مفقوداست. پس شرکت ما درتاء مین " منفعت مفقود"است.

پیدایش آگاهبودمنفعت طبقاتی نیز، درجریان درک " منفعت مفقود یک طبقه "شکل به خودمی گیرد. ما دراین درد (درک فقدان هرمنفعتی، ایجاد دردمی کند)با هم شریک می شویم. ولی " شریک بودن دردرد" ،نشان آن نیست که می توانیم"شریک درشادی وخوشی " ،" شریک دروجودهمان منفعت "باشیم.

شراکتی که ازدردمشترک سرچشمه گرفته، با شراکتی که ازشادی وخوشی مشترک سرچشمه می گیرد، فرق دارد.

هیچ انسانی "مقدار شرکتش دردرد" را معیار "مقدار شرکت درشادی "قرار

نمی دهد.

هرانسانی، می خواهدومی کوشدکه ازدردتا می تواندکمترقسمت ببرد ولی می خواهدومی کوشدتا می تواندازشادی وخوشی بیشترقسمت ببرد. این است که درتقسیم غنیمت، آنهائی که با هم علیه دشمن می جنگیدند، علیه همدیگرمی جنگند. مثلا"پیش ازانقلاب، مبارزه علیه استبدادقبلی، مسئله شرکت دردرداست. ولی با حصول پیروزی، مسئله، مسئله شرکت در قدرت وشادی حاصل ازقدرتست.

این است که " شرکت فقدانی"درمنفعت های مشترک یک گروه، با "شرکت وجدانی" (شرکت دروجود منفعت)دوچیز مختلف است وآگاهبودمنفعت طبقاتی یا ملی یا صنفی که دردرداز فقدان پیدایش یافته به "شرکت وجدانی"امتداد نمی یابد. شراکت درفقدان، ایجاب می کندکه هرفردی، همه قوای دهنده، ازخودفروو فراریزنده وازخودبخشنده وازخودواگذارنده را بسیج سازدتا با دیگری حداکثرشرکت را داشته باشد، یعنی دردردوشادی، ضرورت وجودورشددونوع قوای کاملا" مختلف ومتضاد نمودارمی گردندوبا پیدایش این عده ازقوا درهردوره ای با خوگرفتن وریاضت ودوام، ظهور ودوام وگسترش عده دیگرازقوا را بازمی دارد. ما که شریک خوب درفقدان منفعت بودیم، شریک بددروجودمنفعت می شویم.

تفاوت " مدارائی اخلاقی"ودفاع از" حق "

اقدامات افرادیا گروهها یا احزاب یا طبقات را نمی توان " تحمل"کرد که " آزادی"را با وسائل وشیوه های دموکراتیک نابودسازند. میان "تحمل وتسامح "که یک مسئله اخلاقی است با حفظ " حقوق "بایدتفاوت گذاشت. "آزادی یک گروه یا طبقه یا فردیا حزب "مجموعه ای ازحقوق است که باید از آن دفاع کردویک مسئله اخلاقی خالص نیست که بتوان با" تحمل وتسامح" وتحمل اخلاقی با بسیاری ازآزادیهای یک فردیا گروه یا طبقه یا حزب روبرو شد. اما اگراین اقدامات واعمال به حقوق آزادی دیگران یا جامعه کوچکترین آسیبی بزنند، براساس حقوق، نمی تواننددرمحدوده تسامح وتحمل که یک رابطه اخلاقیست، بمانند. تسامح وتحمل برای آزادی یک نفر یا گروه یا حزب که یک وظیفه اخلاقی است، وقتی این آزادی سبب " تجاوز به حقوق آزادی دیگران"شدوآنرا تهدیدکردیا منتفی ساخت، تبدیل به یک

" تکلیف حقوقی"می شود .تسامح وتحمل اخلاقی درچنین موقعیتی برضد ضرورت " نظام حقوقی اجتماعی "است .

پیدایش وتکامل منافقگری

درگذشته ،انسان می توانست فقط " یک اعتقاد "داشته باشد .ظرفیت انسان بسیارناچیزوکم بود .انسان می توانست " یک آگاهبود" ،"یک هویت "داشته باشد .ازاین رومی توانست فقط به یک دستگاه فکری یاتصویر جهان به عنوان " حقیقت واحد"ایمان داشته باشد .وقتی اورا مجبور می ساختندکه عقیده دیگریا دستگاه فکری دیگررا حقیقت بدانند (وبه او این اعتقاد تحمیل می شد) ،ناچار ،عقیده وحقیقت وفکرتحمیلی ،برای او عقیده وحقیقت وفکر ،دروغ بود ،ولوآنکه او مجبوربود ،درجامعه خودرا باآن عقیده وحقیقت یا فکر"بنماید" .اومجبوربود"نمود"و"بود"جدا وبیگانه ازهم داشته باشد .این مهم نبودکه این "نمود" ،دروغین وآن "بود" (عقیده وحقیقت وفکرپنهانی) ،راستین بود .این مهم بودکه در"نمود"خود ،فکرو حقیقت وعقیده ای راجای می دادوبه آن کم کم عادت می کردوعادت ، بتدریج ازحالت اکراه می کاست .وعادت ،ازعقیده وحقیقت وفکری که در آغازتحمیلی بود ،کم کم یک عقیده وفکر" سودمند"می ساخت .
بالاخره انسان درزمان واحد ،با دوعقیده ،با دوحقیقت ،وبا دودستگاه فکری مختلف می زیست .ودرانسان تنها "بود"نیست که خودرا "می نماید" ، بلکه " نمود"هم ،تحول به " بود"می یابد .
آنچه " عقیده وفکروحقیقت ظاهری "بود ،راه به باطن می یافت .بدینسان انسان درزمان واحد ،با دوعقیده ،با دوحقیقت ،با دودستگاه فکری می زیست ،ولوآنکه آن دورا " ظاهر"و" باطن "یک عقیده یادین می دانست. درواقع دین واحدیا عقیده واحد ،باطن وظاهرنداشت بلکه انسان دوعقیده یا دودین داشت .
واین تحمیل قرنها منافقگری سبب " دامنه دارشدن وجودانسان "گردید . انسان می توانست درآن واحد ،دوعقیده ،دوحقیقت ،دودستگاه فکری داشته باشد ،ولوآنکه درآغازبه آنها ارزشهای مختلف می داد .بالاخره انسان این دوره رادرتاریخ نیزپشت سرمی گذارد ومی توانددرزمان واحد" چنداعتقادی" ،"چندحقیقتی"و"چندفکری ،چنددستگاهی"باشد .

درو جودخود ،با چندعقیده وچندحقیقت وچنددستگاه فکری زندگی کند و هیچگونه تفاوت ومدارج ارزشی میان آنها قائل نشود .منافقگری دیگر جرم نیست ،بلکه فضیلت هم می شود .
تحمیل عقاید به انسان ،اورا وسیع تروگشادترساخته اند .انسان می تواند چندآگاهبود ،چندهویت ، چندشخصیت داشته باشد .ازاین رونیزمی تواند درزمان واحد ،عضوسازمانهای گوناگون باشدوازفلسفه ها وجهان بینی های مختلف ومتضاد خوشش بیاید .آنچه برای "تنگنای وجودی انسان"به عنوان منافقگری وریا ودوروئی وظاهروباطن ،مطرودبودبرای "گشودگی وجودی انسان "فضیلت است .
ازاین روانسان ،زندانی درآگاهبودطبقاتی اش یا آگاهبودملی اش نیست .

احتیاج به غرورومنفعت

نزدیک به ،یا بیش ازدوهزارسال مسیحیت واسلام وبودائی گری ،افکار وآموزه های خودرا برپایه احساس"کم ـ بود"انسان قراردادند .مسیحیت درگناهکارشناختن انسان ،انسان را به "ناتوانی درانجام عمل نیک " معتقدساخت ونیازبه "نجات ازگناه "رادرانسان ایجادکردوپرورد .
اسلام ،درجاهل وفاسدشناختن انسان ،انسان را به "ناتوانی اش درزدودن جهل خودورسیدن خودبه معرفت "وطبعا "" ناتوانی دررهبری خود "معتقد ساخت ونیازبه حجت ومعلم وهادی راایجادکردوپرورد .
وبودائی گری دردردمندشناختن انسان ،انسان را به "ناتوانی درشاد بودن وشادزیستن "معتقدساخت ونیازبه "امحاء بودوزندگی را درنیروانا" پدیدآوردوپرورد .
برعکس این روال های فکری ودینی ،شیوه تفکرایرانی برپایه "نیرومندی انسان"قرارداشت .ونیرومندی ،اعتقادبه " بیش ـ بود"انسان دارد . انسان چون " بیشترازبودش هست " ،خودرا "می نماید" (معنای راستی) وخودرا می گستردومی شکوفد .خودرا نمودن وخردخودرا نمودن ،دادن(داد) وتوانائی است .خردخودرا نمودن ،دانائی است .وخودرا درهمه رویه ـ هایش نمودن وگستردن ،شادی وخوشی است .انسان ،راست است (سرو= نماد راستی انسان)چون آنچه هست ،می نماید ،واین هنگامی است که هستی ،

بجوشدوبرویدوبیشترشودوبزا یدوبیا فریند .بودن ،درنمودن ،درپیدا یش،
" فر" می یا بد ." فرزند" ،فرزندگی ا ست .ا زا ین رو" خلقت " ،درتفکر
ا نسا نی با ا مرکا رندا رد (که علامت کمبودمخلوق وخلقت وخا لق ا ست)
بلکه" پیدا یش "ا ست ."بیش بود" ،" پدیدا ر"می شود .پدیدا رشدن ،
نمودن ،"شکل گرفتنِ بیشترشدن "ا ست .آفریدن ،فریا فتن یعنی دربیش
شدن پدیدا رشدن ا ست .

آفرین ،تاء ییدوخوشی وبا زبودن برا ی همین " بیش شدن دیگری در
پدیدا رشدن هنرش "هست .

درا عتقا دبه‌نیرومندی ،ا نسا ن ا لتها ب وجنون وشهوت ورفتا ر" بیشتر
دا شتن "و" برترا زدیگرا ن بودن "را ندا شت .چون ا ین ا لتها ب وجنون
وشهوت ،هنگا می ا نسا ن قبضه وتسخیرمی کندوتحت فشا رقرا رمی دهدکه
ا نسا ن به‌آخرین حد ،ا حسا س "کمبود"دا شته‌با شد ،وا ین ا حسا س کمبودرا
مسحیت وا سلام وبودا ئی گری درا نسا ن به‌آخرین حدرسا نیده‌ا ند .مقا بله
وتعرض با ا ین ا حسا س کمبودبی نها یت شدیدمسیحیت درغرب ،بنیا د
ا لتها با ت شدیدسیا سی وا قتصا دی درغرب ومدنیت ا قتصا دی ــ سیا سی
غرب را پدیدآورد .

گریزا زا ین ا حسا س کمبود (وتلقین ا ین ا حسا س کمبود)ویا فتن امکانات
جبرا ن آ ن ،همه‌ملل را یکی بعدا زدیگر ی ،سیا سی وا قتصادی می سا زد .

درغرب ،ا نسا ن دوبا ره علیرغم‌مسیحیت شروع کردا ز"کم بودن"رنج‌وعذا ب
ببرد .

ا حسا س کمبودن درشکل مسیحیت ،برا ی ا ونا را حت‌کننده‌وعذا ب‌آورشد .
ا زسر ،"بیش بودن" ،ا یده‌آل ا نسا ن شد .ولی ا ین "خوا ست برا ی بیش
بودن"شکل خا صی به‌خودگرفت .

چنا نکه" نیرومندزیستن " درا یرا ن شکل دیگری ا زهمین "ا یده‌آل
بیش بودن"بود .

وما درشرق با یدوبا ره‌را ه‌خا ص نیرومندزیستن خودرادرتعا رض با مفهوم
کمبوددرا سلام ،کشف کنیم‌ودرست علیرغم‌ا سلام‌زندگی را برپا یه" ا حسا س
بیش بود"بگذا ریم .

ا لتها با ت سیا سی درغرب دردوقرن ا خیر ،زا ئیده "احساس‌شدیدازعذاب‌کمبود
ا نسا ن"وگریزا زآ ن بود .ا نسا ن با عذا ب ا زدردکمبودخود (که مسیحیت در
ا وپرورده‌بود)می خوا ست ،ا نسا ن نیرومندبشود .هرچه‌ا حسا س عذا ب ا ز

کمبودبیشترمی شد (با با لارفتن ا رزش زندگی درجها ن)ا نسا ن درپی چاره
بودوچون قا درنبودبربودخودبیا فزا ید ،دورا ه‌درپیش دا شت که‌حدا قل‌آنرا
جبرا ن می کرد .ا نسا ن ،می ا نگا شت که‌ا گربتوا ند"ا حسا س بیشتردا شتن "
خودرا ا رضا ء کند ،دردا زا حسا س کمبودش خوا هدکا ست .یا آنکه‌می ا نگا شت
ا گربتوا ند"ا حسا س برتربودن ا زدیگرا ن"را ا رضا ء کند ،دردا زا حسا س
کمبودش خوا هدکا ست .

بنا برا ین ا وخودرا به‌گروهی ،به‌جا معه‌ا ی، به‌طبقه‌ا ی ،به‌ملتی عینیت
می دهدکه‌یا ا حسا س بیشتردا شتن (منفعت ویا ما لکیت)ا ورا ا رضا ء کند ،یا
ا وخودرا با گروهی عینیت می دهدکه"ا حسا س برتربودن ا زگروههای دیگر"
ا ورا ارضاء کند .عینیت ا وبا هرگروهی(طبقه‌ا ی یا ملتی...)یا با یدا حسا س
منفعت ا ورا ا رضا ء کندیا ا حسا س غرورو‌ا متیا زا ورا ا رضا ء کند .آنکه‌در
عینیت دا دن خودبا گروهی در" ا حسا س بیشتردا شتن ،درمنفعت‌جوئی"
کا ملا"ا رضا ء می شود (یعنی ا حسا س می کندکه‌با حفظ منفعتش ،بیشتر
هست)ا همیتی چندا ن به‌ا رضا ء " ا حسا س برتربودن ا زدیگرا ن ،یعنی به
ا حسا س غرورو‌ا متیا ز"نمی دهد .معمولا" جنبش ها ی سوسیا لیستی با ا رضاء
همین سا ئقه‌منفعت نسبتا "خا لص‌کا ردا رندوکسا نی سوسیا لیست می شوند
که" دا شتن وتاء مین منفعت "کا ملا"ا حسا س بودن ونیرومندبودن می‌آورد .
ولی جنبش ها ی ملی گرا ئی ،ترکیب ا زدوسا ئقه" بیشتردا شتن "و"برترا ز
دیگرا ن بودن" (منفعت وغرور)هست .

درجنبش ها ی ملی گرا ئی غرورومنفعت را با هم‌می خوا هندودرموا قعی
سا ئقه‌غرورو‌ا متیا زخوا هی (برترا زگروهها ی دیگربودن)سا ئقه‌منفعت
خوا هی را تا بع خودمی سا زد .تا چنین کسی ا حسا س برتربودن ا زگروههای
دیگررا نکند (یعنی سا ئقه‌غرورو‌ا متیا زخوا هی ا ش ا رضاء نگردد)ا حسا س
بودن وبیش بودن نمی کندولی ملی گرا ئی با ریشه‌سیا سی ا ش ،ا زا رضاء
سا ئقه‌بیشتردا شتن(منفعت خوا هی)هیچگا ه‌دست نمی کشد .ا ین ا ست که
" روا بط ا قتصا دی "دربسیا ری ا زموا قع تا بع "سا ئقه‌غرورو‌ا متیازطلبی"
ا ومی گردد .دردین ،درا ثرا یجا دآ ن ا حسا س شدیدکمبود (درمسیحیت و
وا سلام)سا ئقه‌غرورو‌ا متیا زطلبی درعینیت دا دن خودبا جا معه‌مسیحی یا
مسلما ن ،نقش ا صلی را با زی می کردومی کند .

حقیقت ،مؤ من را ممتا زا زهمه‌می سا زد .من خودرا با ا مت ا سلام عینیت

می دهم تا به من "احساس امتیاز نسبت به همه ملل وجوامع وعقاید"بدهد.
ودین برعکس ملی گرائی می تواند کاملا" از رضاء سائقه منفعت خواهی صرفنظرکند، یعنی ریشه وبنیاد روابط اقتصاد را (سائقه بیشترداشتن را برای رفع احساس کمبودخود)درخودسرکوب کند.
ولی درجنبش های ملی گرائی، وسائقه امتیازطلبی وغروربایدغالبا" از مجرای " بیشترازدیگران داشتن " تاءمین گردد.
آنگاه ملت یا بهفکرجهانگیری می افتدویا بهفکراستعمارواستثمارممالک وجوامع دیگرمی افتد.
غرورملی یا دروسعت طلبی جغرافیائی ارضاء می گرددیا در"مکیدن ثروت ازجوامع دیگر"بهداخل ملت خود، ارضاء می گردد. موجودیت انسان سیاسی، همین التهاب "بیشترداشتن "و" برترازدیگران بودن"می باشد. ارضاء سائقه خالص "برترازدیگران بودن"، بدون آمیختگی با سائقه بیشترداشتن"، یعنی امتیازطلبی بدون منفعت خواهی، کهدردنیای دین ومذهب اتفاق می افتد، انسان وجامعهرا بهسرعت ازدرک جهان وواقعیات خارج میسازد. (مسئله برطرف ساختن صدام بهعنوان شرط اصلی صلح وصرفنظر کردن ازغرامات، ژستی است کهفقط درعالمدین قابل فهماست ولی ازنقطهنظرسیاسی امروزحرفی خندهداروسخرهانگیزاست)باازدست دادن پیوندباواقعیات (درامتیازخالص طلبیدن وبهآن اکتفاء کردن کهفقط دردنیای دین امکان دارد)رفتارجامعه، بنیادعقلی خودراازدست می دهد، چون عقل فقط درچهارچوبه" یافتن وسائل برای ارضاء منفعت های انسان وجامعه "درست کارمی کندواساسا" کارمی کند. این است کهجنبش های دینی ومذهبی (مذهب = فرقهای ازیک دین)دربرههائی، سائقه وسعت طلبی خودرا (کهامپریالیسم دینی ومذهبی بایدخواند)با تفوق سوائق غیرعقلی وحتی ضدعقلی تاءمین می کند. مثل جهانگیری اسلام درمرحلهآغازینش. ولی وقتی جنبش های دینی ومذهبی باسائقه منفعت خواهی رابطه یافت، جنبش دینی، سیاسی ساختهمی شودوماهیت دینی ومذهبی اش فرع سیاست می گردد.

تفاوت آفرین گویی ومردهپرستی

انسان نیرومنددرشاهنامهمی تواندومی خواهدبهکردهواندیشهوگفته دیگری، آفرین بگویدولی ماچون عاجزازآفرین گفتن هستیم، مردهپرست شدهایم. آفرین گفتن، هنرونیروی دیگری رادرگفتهوکردهواندیشه اوستودن است نهبهدروغ واورونهآن رابرای چاپلوسی وفریفتن دیگری گفتن. آفرین بهعمل دیگری گفتن، اوراشادمی سازدواورابه"نمودارساختن بیشترهنرونیرویش "می گمارد، اورابهنمودارساختن بیشترخودش وامیدارد. آفرین گویی، دیگری رااستواربهخودش ونیروو هنرخودش، وبهاینکهگفتار وپنداروکردارش ازاوسرچشمه می گیرند، می سازد، وامکان آنرادرزندگی می یابدکهنیرومندتروباهنرترودادپرورترشودوبیشتروبلندتروباارزش تر بگویدوبیندیشدوبکند، وازاینکهخودش سرچشمه همهاین هنرها ونیکوئیها است شادشود. وانسانی کهآفرین می گوید، ازبالیدن وپرورده شدن وافزودن انسان دیگرشادمی شود، نهآنکهدررشگ، هم خودوهم اورابیازارد.

ولی مردهپرستی براین بنیادنهادهشدهاست کهانسان"نبایدبهگفتار وکرداروپنداردیگری آفرین بگوید، چون دیگری استواربهخودش ونیرو وفکروعمل خودش خواهدشدوازخودواعمال وافکارواحساساتش کام خواهد برد. دیگری نبایدبهخودایمان داشتهباشد. این ایمان بهخودواعمال وافکارواحساساتش، سبب افزایش قدرت اوخواهدشد. ولی انسان بایدعاجزوضعیف وحقیرباشدواگراوکام ازاعمال وافکارواحساساتش بگیرد، " کبر" خواهدیافت. قدرت وعمل وفکرهمهازآن خدااست وفقط حق داردکبرداشتهباشد. بایدازگفتن هرآفرینی بهانسان دست کشیدوگذاشت تااوبمیرد. آنگاه بعدازمرگ، آنچهدرحیات ازاودریغ داشتهایم، می توانیم صدبرابیشترنثاراوکنیم. واوخودش درزندگانی اش بایدهمیشه منکراین بشودکهاعمال وافکاروقوال اوازاوست، بلکهبایدهمیشهسرچشمهآنهارا ازخداومقدسان وپیشینیان بداندیاازمردم بشمارد. وهرچهبیشتراصالتش راازخودانکارکند، بیشترما لذت می بریم ومتوجهنمی شویمکهاین لذت ماازانکاراعمال وافکارش، نتیجهپستی وخردی وسستی(عجز) ماست. مابا آفرین نگفتن بهاوخودراپست وخردوسست می سازیم.
این مائیم کهدراثردریغ ازآفرین گویی، نمی گذاریم انسانها عمل ومحربزرگترونیرومندتربکنندوآزادانهتربگویند. این آفرین گفتن هاست که

می توانند دیگران را در جامعه آفریننده کنند. ولی ما با مرده پرستی، عمل و فکر و احساس را در انسان های زنده، خفه و نابود می سازیم. ما جامعه و ملت خود را در اثر نگفتن آفرین، عقیم می سازیم. کسی که عجز در گفتنِ آفرین به فکر و احساس انسان زنده دارد، همیشه از بزرگی مردگان و قهرمانان پیشین سخن می گوید و این عجز خود را در "قدرت مرده پرستی" جبران می کند. پیدایش و رواج قبر پرستی در ایران، در اثر نابود ساختن قدرت ایرانی به آفرین گویی، و شادی از آفرین گویی به زندگان است. و تا دوباره قدرت آفرین گویی در او زنده نشود، مرده پرست و قبر پرست و گذشته پرست خواهد ماند.

از تعلیم دادن به دیگری تا گفتگو با دیگری

به دیگری چیزی را آموختن، غیر از گفتگو با دیگری است. و معمولا" آنانی که به دیگران (به جامعه و ملت و طبقه و امت و حزب) می آموزند، قادر نیستند با آنها گفتگو کنند. این دو هنر کاملا" متفاوت و حتی متضاد است. آموزنده، کم کم قدرت پذیرفتن را از آنکه می آموزد، از دست می دهد. گفت و گو، با روبرو شدن یک انسان با انسانِ دیگر ایجاد نمی گردد، بلکه از گفتن خود با خود (از با خود گفتن). در انسان دو خود مختلف به گفت و گو می پردازند (سخن و پادسخن = پاسخ) که می توانند همدیگر را بپذیرند. در انسان دو نوع اندیشه و دو نوع اندیشیدن صورت می گیرد که همیشه از هم جدا می شوند و همیشه به هم پیوند می خورند. انسان می تواند در خود، دو نوع بیندیشد، و این دو نوع اندیشه را نه تنها تحمل کند بلکه به تفاهم بگمارد و حتی با هم ترکیب کند. کسی که هنوز در خود این "توانایی دوگونه اندیشیدن" هم زمان با هم را ندارد، نمی تواند طبعا "با دیگری گفتگو کند (دیالوگ)" چون گفت ـ و ـ گو موقعی بارآور می شود که دیگری و فکر دیگری، بتواند در ما، جایِ خودِ دوم را بگیرد، و آنچه دیگری می گوید، گفته یکی از دو خود ما، گفته خود دوم ما، گفته خود اول ما، شمرده بشود. بدین سان گفتگو با دیگری، از سر استحاله به گفتگو با خود (با خودگویی = خودبه خودگویی = خودگویی) می یابد، و گفته دیگری، به عنوان گفته غیر و بیگانه و دشمن و کسی جدا از ما تلقی نمی شود، بلکه به عنوان "گفته آشنا" و "گفته خود" تلقی می گردد و ما گفته خود را پذیرا هستیم. و بالاخره موقعی گفت و گو (دیالوگ) تبدیل به دیالکتیک (ضدگویی) شد، آنچه ما می گوییم، خود نیز در خود ضد آن را می اندیشیم و ضد فکر خود را نیز

از خود می دانیم. آنکه بر ضد فکر ما سخن می گوید، سخن او را به فکری یا ضد فکری ولی از خود استحاله می دهیم. بدین شکل، دو نوع فکر متضاد و دو جریان متضاد اندیشیدن (دو آگاهبود، دو سیستم فکری متضاد) در خود داریم، و این دو جریان متضاد اندیشیدن، همدیگر را طرد نمی کنند و به هم نفرت نمی ورزند، بلکه در ارتباط با هم قرار می گیرند و می کوشند که با هم تفاهم پیدا کنند یا با هم ترکیب شوند یا با هم و پیچیده به هم و لی جدا از هم باشند.

و وقتی چنین تحولی در ما رخ داد، دیالکتیک فکری ما شروع شده است. و گرنه فکر من (دستگاه فکری من) وقتی با فکر (دستگاه فکری دیگری) در تضاد واقع می شود، نه من و نه دیگری هیچکدام دیالکتیکی نمی اندیشیم. فقط موقعی من و او دیالکتیکی می اندیشیم که من و او هر دو، اندیشه دیگری و دستگاه فکری دیگری و جریان اندیشیدن دیگری (و آگاهبود دیگری) را یک قطب از تفکر خود و از آگاهبود خود سازیم، و او جریان اندیشیدن و دستگاه فکری و آگاهبود مرا، یک قطب از تفکر خود و آگاهبود خود سازد. تفکر موقعی از خودآگاه می شود که فکر خود در تضاد با فکر دیگر از خود، گلاویز بشود و در گلاویزی، آن افکار به هم بیامیزند. آنچه را "یک جریان فکری ما" می اندیشد، "باز"، جریان دیگر اندیشیدن که متضاد با جریان پیشین است، "از نو می اندیشد". وقتی این خود دوم، این خرد دوم، این آگاهبود دوم، "باز اندیشید"، و در مقابل و در کنار اندیشه اول و جریان اندیشیدن اول و آگاهبود اول گذاشت، آنگاه، فکر ما از خودش آگاه می شود. تفکر در برخورد این دو فکر مختلف، دو دستگاه مختلف و تضاد فکری، وقتی هر دو از خود او شدند، به فکر می آید و از خودآگاه می گردد (جریان باز اندیشی).

پس طبق آنچه در پیش آمد، برای آنکه ما بتوانیم دیالکتیکی بیندیشیم، باید بتوانیم:

۱ـ فکر یا "دستگاه فکری" و یا بالاخره "جریان اندیشیدن" دیگری را که مختلف یا متضاد با ماست، "از آنِ خود، از خود بگردانیم"، تا "آنچه از دیگریست" (اندیشه، عقیده، جهان بینی، ایدئولوژی، دین) نیز از خود بیانگاریم و بدانیم. ولی این عمل "از خودسازیِ فکری که متضاد با فکر ماست"، یک عمل ساحرانه و جادوگرانه است. در جادو، یکی، دیگری می شود. در جادو، یک چیز، عین چیز دیگر می شود. یک شخص، عین شخص دیگر می شود. چنین تفکری از دوره جادوگری در انسان باقی مانده است و خصوصیت تفکر جادوگرانه است. بنابراین این قدرت ساحرانه را باید داشت (باید جادوگر

بود) تا توانست دیالکتیکی اندیشید و بدون این قدرت جادوگرانه، تفکر دیالکتیکی غیرممکن است.

۲- در منطق عادی و در روش علمی و در حقیقت، هر فکری، هر دستگاه فکری، فقط و فقط عین خودش هست. بر اساس این عینیت (خودهمانی) انسجام و همخوانی و هماهنگی و قابلیت استنتاج هر فکری در آن دستگاه از فکر دیگر در آن دستگاه (مدار بسته پیمایی در یک دستگاه فکری) از همین "تساوی هر فکری با خودش" ممکن می گردد. بنابراین هر فکری، هر دستگاه فکری، هر حقیقتی نمی تواند مساوی و عین فکر دیگر یا دستگاه فکری دیگر یا حقیقت دیگر باشد یا بشود، در این صورت غیریت با هم ندارند و اگر غیر از خودش بشود، خودش را از دست می دهد.

۳- هر انسانی، می تواند فقط با یک حقیقت (با یک دین یا ایدئولوژی، با یک جهان بینی، با یک سیستم کامل فکری) مساوی باشد یا بشود، انسان می تواند فقط عینیت با یک حقیقت داشته باشد (فقط تابع یک دین، تابع یک رهبر، تابع یک فلسفه باشد. فقط یک آقا، یک خدا داشته باشد. فقط یک آگاهبود صادق داشته باشد. فقط یک فطرت داشته باشد.

۴- برای آنکه انسان فکر و عقیده و دستگاه فکری و ایدئولوژی دیگر را "از آن خود بگرداند" (۱) باید آنرا عین خود یعنی مساوی با خود بگرداند. پس باید حقیقت موجود در خود (دین و ایدئولوژی و فلسفه فعلی اش) را ترک و طرد و نفی کند.

۵- بنابراین انسان هرگز نمی تواند دیالکتیکی بیندیشد. مگرآنکه بپذیریم که یک انسان می تواند افکار متضاد، سیستم های فکری متضاد، آگاهبودهای متضاد، عقاید متضاد را همزمان با هم با خود عینیت بدهد.

در این صورت، حقیقت، یک " جریان و سیر و مذاب و حرکت" خواهد شد.

حقیقت در یک دین یا ایدئولوژی یا دستگاه فکری یا در یک رهبر یا خدا نخواهد بود، در یک "وجود" نخواهد بود، در یک شخص نخواهد بود. حقیقت فقط در سیر فکر انسانی از فکری به فکری، از دستگاه فکرش به دستگاه فکری دیگر، از دینی به دینی، از ایدئولوژیی به ایدئولوژیی، از حالتی روانی به حالت روانی دیگر خواهد بود، ولی هیچگاه نه در خود این فکر نه در آن فکر، نه در خود این دستگاه فکری نه در آن دستگاه فکری، نه در خود این دین نه در آن دین، نه در این ایدئولوژی نه در آن ایدئولوژی، نه در این حالت

روانی و روحی نه در آن حالت روانی و روحی خواهد بود.

داشتن یک دین یا ایدئولوژی یا دستگاه فکری، علامت آن خواهد بود که ما حقیقت را ترک کرده ایم و بر ضد حقیقت شده ایم. فقط وقتی یک دین یا ایدئولوژی و فلسفه، محل عبور و سیر ما هست در این برهه، آن دین یا ایدئولوژی یا فلسفه عینیت با حقیقت دارد و بعد از آن، غیر از حقیقت و بر ضد حقیقت است. مؤمن به این دین یا ایدئولوژی یا فلسفه، دیروز پابند حقیقت بود ولی امروز با وجود ایمان به همان دین و ایدئولوژی و فلسفه، بر ضد حقیقت است.

با آنکه هگل این ایده آل تفکر دیالکتیکی را به بهترین وجهش بیان کرد، نه خودش از عهده تحقق آن برآمد نه مارکس و نه کیرکه گارد (فیلسوف بزرگ دانمارکی) که تفکر دیالکتیکی را دنبال کردند، و همه آنها حقیقت را بالاخره در یک عقیده و ایدئولوژی و فلسفه نهائی و آخر الزمانی (با این حقیقت و کمال، سیر حقیقت تمام می شود) یافتند.

کسیکه همیشه می پُرسد، نمی پرستد
(مردم چون می پُرسند، سرچشمه دانش هستند)

مردم در جامعه تا هنگامی قدرت را می پرستند و بالتهاب در پی کسب قدرت می دوند که، در آن جامعه هرچه انسان مقتدرتر شود، از افراد و گروهها کمتر حق و قدرت دارند که از او سئوال کنند. او حق و قدرت دارد که به آنها پاسخ ندهد، و او اساساً " احتیاج به پاسخ دادن به آنها را در خود احساس هم نمی کند. در مقابل گفته ها و کرده های خدا و رهبر و شاه و امام و نبی و حاکم، کسی حق چون و چرا (لم و بم) ندارد. تصویر قدرت بدین شکل در ذهن مردم، هرکس را قدرت پرست می کند. هرکس در ته دلش دنبال یافتن چنین قدرتی است. انسان در این حالت و وضعیت است که هرچه می خواهد، می تواند بگوید و بکند، بدون اینکه به سئوال (چون و چرا) کسی، اعتنا بکند. برای اینکه مردم در جامعه قدرت را بدین شکل نپرستند، باید چنین تصویری را از خدا و رهبر و شاه از ذهن ها بیرون کرد و از بین برد. هرچه قدرت و مقام بیشتر شد، بیشتر مسئول مردم است، یعنی به سئوال هرکسی در جامعه باید در مقابل گفتار و افکار و کردارش جواب بدهد، و هرگونه چون و چرائی در مقابل این گفتار و اندیشه و کردار جائز و محق است.

اینکه رهبروخدا وشاه ورسول وامامِ خدا ، با "حکمت بالغه ای"کارمی کنند که مردم ازآن "جاهلند" (تئوری صغیربودن ملت وفاسدوگناهکاروظالم بودن ملت ، ازهمین جا سرچشمه می گیرد) درست برای همین " عاری از مسئولیت ساختن مقتدر" است . " جهل مردم" و "حکمت حاکم" و " قدرت بدون مسئولیت " ، اجزاء منطقی یک وحدت ازهم ناگسستنی هستند (فراموش نشودکه کلمه حکومت وحاکم با کلمه حکمت ازیک ریشه اند ، این فقط حاکم است که حکمت دارد . حکمت درانحصارحاکم است فقط حکومت است که حکمت دارد).

انسان حق به شک کردن (لم وبم گفتن ـ چون وچرا کردن) درباره هرچیزی وهرکسی وهرعملی وهرفکری دارد ، یعنی حق وقدرت سئوال کردن دارد .

انسان ، سئوال نمی کندکه بیاموزد (علم را ازمعلم ودارنده حقیقت ، یاد بگیرد) ، انسان سئوال می کند ، چون درآن حقیقت ودرحقیقت گوینده و در مرجعیت او وبرای آن حقیقت ، شک دارد . سئوال برای آموختن ، برپایه این ایمان قراردارد که " آنکه می آموزاند ، می داند" ولی انسان درسئوال شکی کردن این ایمان راکنارمی گذارد .

بنابراین هرکسی می تواند آن اندازه قدرت اجتماعی وسیاسی ودینی در جامعه پیدا کندکه مرتبا" پاسخ این سئوال های شکی را بدهد وسئوال شکی کردن ، بنیاد دانائی وشناسائی است .

وحاکم (رهبروخدا ورسول وخلیفه وامام وولی اش) دراثرهمین سئوال ها ، می توانند بیشتربیندیشند وبیشتریادبگیرند . هرسئوالی که ازما (ازانسان) می‌شود ، ما را مسئول به اندیشیدن وبالاتر ازآن ، "به ازسراندیشیدن" می‌کند وپابند ابدی یک ایدئولوژی ودین وفلسفه نمی ماند . درهرسئوالی بیشتر ازآن پرسیده می شودکه یک دین یا ایدئولوژی یا فلسفه یا علم بدان جواب می دهد . وبدون سئوال (وحق وقدرت سئوالِ کردن ازهمه انسان ها) هیچ علمی به وجودنمی آید . سرچشمه علم ، سئوالِ انسان هاست (نه علم خدا) ، درجامعه ای که سئوال می شود ، وحق وقدرت به آزادی سئوال هست ، علم به وجودمی آید ، وجائی که این حق وقدرت سئوال کردن نیست ، حتی رهبر و امام وخدایش بی علم وجاهل می مانند . جهل ، چیزی جز "ماندن ابدی دریک علم" نیست . تغییرِ سئوال ، علم را تغییرمی دهدوعلم گذشته را جهل امروز می کند .

ازاین روحکومت بایدمسئول مردم وجامعه وانسان باشد ، چون این انسان

است که درواقعیت سئوال کننده است وانسان هرجا وهروقت درد دارد، سئوال می کندوپاسخ به سئوال او ، پاسخ به درد ورفع درداوست . حکومت انسانی ، درواقعیت مسئول انسان هاست ، بایدهمیشه به انسان ها جواب بدهد ، نه به خدا ، نه به دین ، نه به ایدئولوژی ، نه به علم . انسان ، جواب سئوال "خود" را می خواهدنه اینکه جوابی طبق دین یا ایدئولوژی یا فلسفه یا یک دستگاه فکری ثابت ومعین .

انسان ، سئوال نمی کندکه یک دین یا فلسفه یا تئوری علمی یا ایدئولوژی می تواندجواب بدهد . انسان سئوالی می کندکه اینها نمی توانند جواب بدهندوهمین عجزآنها به پاسخ دادن ، انسان را به آفریدن افکارتازه می راند .

سئوال ، همیشه زنده وفزاینده وآفریننده است . سئوال کننده چیزی می‌پرسد که برای جوابش بایدآفرید . حقیقت موجود دردین یا ایدئولوژی یادر تئوری علمی، کفاف آن شئوال را نمی دهد . مردم ، خلاقِ معرفت هستند .

تفکر ، اسیرمنفعت است

وقتی جزوبدیهیات جامعه شدکه هرکسی فقط طبق منافعش یا فقط دررابطه با منافعش می اندیشد ، ونمی تواندخارج ازاین رابطه بیندیشد ، واقعی‌ترین راه رسیدن به منفعت ، "هم منفعت بودن با یک گروه ، به خصوص با یک گروه بزرگ" است (مانندملت وطبقه وامت وقوم) . آنگاه خوداندیشی (استقلال اندیشیدن) ، بزرگترین ننگ ها وناباورکردنی می شود ، چون اندیشیدن فقط طبق منفعت ملت یا طبقه یا امت ، اخلاقی وافتخارآمیز و قبول کردنی است . " اندیشیدن مستقل "موقعی می تواند ایده آل انسان شودکه این خرافه که " هرکسی بدون استثناء طبق منفعت می اندیشد" (طبعا" همیشه درطرفداری ازیک گروه می اندیشد) درجامعه زدوده شود .

اینکه "تفکربدون تابعیت ازمنفعت ، ممکن نیست " ، بزرگترین خرافه عصرماست واین خرافه ، ایجاد یأس درتفکرمستقل "درهرکسی کرده است . تفکرموقعی تابعیت محض از"منفعت "دارد (اسیرمنفعت است) که سودخواهی ، بزرگترین ارزش اخلاقی انسان بشود . درپی منافع خودرفتن ، هنوز این معنا را نمی دهدکه انسان ازمنافعش ، بزرگترین ارزشهای اخلاقی خودراساخته است . برای انسان ، منفعت نیزبایدیک ارزش اخلاقی داشته

با شدتا بتوانند آنرا درجامعه دنبال کنند. ولی تفکر موقعی به تابعیت مطلق درمی آید که یک چیزی را به عنوان "حقیقت مطلق" بشناسد، و به محض که در حقیقت بودن چیزی شک کند، تا بعیت خود را نسبت به آن، از دست می دهد. از این رو تفکر، موقعی تابعیت مطلق از منفعت، وطبعاً "از منفعت ملت، از منفعت طبقه، از منفعت امت دارد که در منفعت، فقط حقیقت و یا خیرمطلق شناخته شود.

این است که آگاهبود طبقاتی یا ملی یا امتی، به معنای "طبق وعین منافع یک طبقه یا ملت یا امت "اندیشیدن و احساس کردن وعمل کردن، فقط در علویت دادن منافع آن طبقه یا ملت یا امت به حقیقت ممکن است.

ولی تفکر می تواند در هرحقیقتی، و در عینیت هرچیزی با حقیقت، شک کند و "عینیت دادن هرچیزی با حقیقت" (چه عینیت منفعت با حقیقت، چه عینیت اراده رهبر یا یک جمع با حقیقت، چه عینیت دادن یک دین یا ایدئولوژی با حقیقت) فقط یک خرافه وخیال خام است. هیچ چیزی همیشه با حقیقت عینیت ندارد، نه منفعت یک گروه با حقیقت، نه محتویات یک دین و ایدئولوژی با حقیقت، نه اراده یک رهبر با حقیقت.

اراده انسان برای داد

عدالت، مسئله ایست که به طور مطلق، یعنی یک بار برای همیشه، قابل حل کردن نیست. درگذشته این سخن بدان معنا گرفته می شد که انسان باید حل مسئله عدالت را به خدا یا قدرتی فوق انسان (روزگار، سپهر، زمان، چرخ و سرنوشت) واگذارد. ولی آنچه به طور مطلق، یک بار برای همیشه، قابل حل کردن نیست، این نتیجه را می دهد که عدالت، مسئله حقیقت و خدا نیست بلکه درست مسئله ایست سراپا انسانی (برای انسان و از انسان) و حل آن کاملاً "از حیطه خدا وقوای فوق انسانی خارج. مسئله انسانی، همیشه مسئله می ماند، و همیشه انسان باید از نو در آن بیندیشد و از نو "راه چاره موقت" برای اشکالاتی که از نو پیدا شده، بیابد، و بدون این "اندیشیدن همیشگی انسان درباره آن" و "نگرانی همیشه انسان برای آزمودن راه حلهای تازه به تازه آن"، نمی توان با مسئله عدالت روبرو شد.

بنابراین مسئله عدالت، یک مسئله مطلقاً "انسانی وغیرالهی است. از این رو در آغاز باید حکومت که برترین سازمان سیاسی اجتماع است، حکومت

انسانی و حکومت این جهانی (گیتی) بشود تا انسان آگاه بشود که تلاش با مسئله عدالت و یافتن راه حل تازه به تازه آن، فقط به عهده خود اوست.

این خود انسان است که باید همیشه برای یافتن "راه حل های نسبی وموقت" بیندیشد و بکوشد و مبارزه کند و به تفاهم برسد، و دیگر منتظر "حل مطلق و نهائی" آن، به وسیله یک قدرت الهی یا ضرورت سیر تاریخی که ماوراء دسترس اوست، یا زمان وقضا، یا امام عادل وشاه عادل ننشیند.

ودنیائی شدن حکومت، بدون "دنیائی شدن انسان" غیرممکن است، و انسان موقعی دنیائی می شود که دنیا را وطن خود و از خود و برای خود و در دست خود بداند. بنابراین برای تحقق "عدالت در اجتماع" باید در آغاز "حکومت دنیائی" و "حکومت انسانی" و "انسان دنیائی" داشت.

دنیائی ساختن و انسانی ساختن حکومت، پیش فرض تحقق عدالت است.

جائی که انسان برای زندگانی در دنیا و زندگانی در وطنش نمی اندیشد، انسان حکومت نمی کند، وجائی که انسان حکومت نمی کند، حکومت، انسانی نیست، وجائی که حکومت، انسانی نیست، حل مسئله عدالت به عهده او نیست ودرچنین حکومت غیرانسانی، انسان می تواند فقط در "آرزوی عدالت" باشد. وهنوز نمی تواند عدالت را با اراده اش بخواهد. وهنوز "اراده برای واقعیت بخشیدن به عدالت درگیتی" ندارد. ومیان "آرزوی عدالت کردن" با "اراده انسانی عدالت را خواستن" از آسمان تا زمین تفاوت هست.

و انسانی که با اراده خود، عدالت را می خواهد، دیگر در آرزوی تحقق عدالت از قوای مافوق انسانی (چه خدا، چه سیر تاریخ، چه روزگار و سرنوشت، چه امام عادل) نمی نشیند.

درگذشته انسان فقط آرزوی عدالت می کرد. ولی ما عدالت را با اراده خود می خواهیم.

تفاوت میان سیاست وفرهنگ

"حدود سیاسی"، عینیت با "حدود فرهنگی" ندارد. این است که "آفرینندگی فرهنگی" را نباید در چهارچوبه حدود سیاسی، محدود و تنگ ساخت. جنبش های ملی گرائی، غالباً "سبب عینیت دادن حدود سیاسی یک جامعه با دامنه فرهنگی گردیده است، وچنین کاری، هم به زیان آفرینندگی های فرهنگی و هم به زیان تفاهم سیاسی ملل همسایه گردیده است.

چون "یکی شدن حدود سیاسی با حدود فرهنگی"، سبب بیگانگی و جدائی ملت های همسایه می گردد. تحمیل کردن "مرزهای خط آسای سیاسی ملی" به "دامنه آفرینندگی فرهنگی"، یکی از بزرگترین زیانهای ملی گرائی است. یک متفکر و هنرمند و نویسنده و تاریخ نویس با ید در آفرینندگی اش این دامنه فرهنگی را که ورای دامنه سیاسی نیز می گسترد، هیچگاه از یاد نبرد. سیاست ملی، "سرزمین سربسته" دارد، و خطوط مرزی، خطوطی است که رابطه با بنیاد موجودیت "حکومت ملی" دارد، ولی فرهنگ، سرزمین گشاده دارد و موجودیتش با "خطوط مرزی سیاسی ملی" معین نمی گردد.

ضد انسان

ضد هرچیزی، جز ضد انسان بودن، حق انسان است. انسان حق دارد، ضد اسلام، ضد کمونیسم، ضد مسیحیت، ضد لیبرالیسم، ضد کاپیتالیسم، ضد انقلاب، ضد حکومت، ضد طبقه، ضد ملت و خلق، ضد نژاد، ضد خدا و حقیقت بشود تا برای انسان باشد. هرچه ضد انسان شد و لو برترین حقیقت نیز باشد، باید طرد و نفی گردد.

ما در دنبال کسی هستیم که حق کشتن انسان را به ما بدهد؟

تو حق نداری انسان را بکشی! حتی خدا و حقیقت نیز این حق را به تو نمی دهند که حتی برای خاطر آنها انسان را بکشی. وقتی از انسان حق کشتن انسان گرفته شد، به دنبال خدا یا حقیقت افتاد، چون اینها از نو این حق را در آخرین شدت و وسعتش به او می دهند. حتی کشتن انسان را برای او" تکلیف مقدس "می سازند. و از این رو انسان به خدا یا حقیقت این قدر احترام می گذارد و همیشه احتیاج به آنها دارد. کشتن انسان آن قدر لذت دارد که خدا یا حقیقتی که نه تنها به او این حق را می دهد بلکه آنرا وظیفه مقدسش می سازد (درجهاد) پرستیدنی تر و پذیرفتنی تر و دوست داشتنی تر می شود. هیچ تکلیفی مقدس تر از نگاهداری جان و تن انسان نیست و کسی که کشتن انسان را به نفع خود تکلیف مقدس کند، اهریمن است.

عدالت انتزاعی و عدالت عملی

عدالت مانند مفهوم تساوی، یک مفهوم کاملاً" انتزاعی است. طبعا" در عمل و در واقعیت، هیچ چیزی نه مساوی است نه عادلانه. هیچ عملی نمی تواند انطباق با مفهوم یا معیار انتزاعی عدالت داشته باشد، و هیچ کس و هیچ حکومتی نیست که بتواند عادل باشد. عدالت و تساوی در انتزاعی شدن، با ریکتر از مو می شوند. و هرچه مفهوم انتزاعی و باریک (مانند موی) عدالت بیشتر در انسان ریشه بدواند. حساسیت برای عدالتش بیشتر می شود، و طبعا" شدت خشم از بیدادو سرعت برانگیختگی و عصیان در مقابل "کوچکترین ظلم" می افزاید. از این روبرای "سرعت بخشیدن به انقلابات عدالتی"، باید مفهوم عدالت را در جامعه هرچه ممکن است بیشتر انتزاعی و دقیق و ظریف ساخت، و یا به عبارت دیگر، حساسیت مردم را برای نا عدالتی بالا برد. عدالت انتزاعی، عدالتی است که هرگز قابل تحقق نیست و هر عملی و گفتاری و فکری، نا عدالتی است و دنیا فقط جای نا عدالتی است، و عدالت با ید تماما" به آخرت حواله داده شود، و هیچ انسانی و حکومتی، قادر به انجام عدالت نیست. و اساسا" عدالت، یک کار انسانی نیست، و فقط از عهده خدا و یا نماینده خدا برمی آید. وقتی "مرز" عدالت از بی عدالتی، نازک مانند مو می شود، حق به اشتباه در عمل و گفتار و فکر از بین می رود، چون "حق به اشتباه" فقط موقعی وجود دارد که میان عدالت و بی عدالتی، پهنای خط مرزی، عریض باشد، تا لغزش عمل، بلافاصله به عنوان "تجاوز از مرز عدالت در دامنه نا عدالتی" از دو طرف احساس نگردد. البته اگر این خط مرزی میان عدالت و بی عدالتی بیش از حدی عریض بشود، آن موقع حق به اشتباه، در واقع تبدیل به "حق به ستمگری" می شود، چون در این صورت "حساسیت انسان برای عدالت و بی عدالتی" آنقدر می کاهد و خرفت می شود که "تجاوز از عدالت را" یا ظالم به درستی حس نمی کند، یا آنکه ستمدیده، در اثر خرفتی احساسش یا در اثر "مبهم و پهنا و ربودن مرز میان عدالت و بی عدالتی" دیر به خشم انگیخته می شود، و رغبت به عصیان در مقابل بی عدالتی ندارد، چون "احساس ستمدیدگی اش "روشن و واضح برای خودش نیست. عادت به عدم اجرای مرتب قانون و از دست دادن مفهوم دقیق عدالت یا عدم تفکر مرتب در عدالت، سبب "خرفت شدن حساسیت "مردم در مقابل نا عدالتی می گردد و طبعا" اعتراض در مقابل ظلم در اجتماع" به عقب می افتد.

بنا براین مرز میان عدالت و بی عدالتی نباید آن قدر عریض بشود که لغزش و اشتباه، دیگر نامحسوس یا غیرقابل درک بشود یا "بی عدالتی به عمد و قصد" دیگر به آسانی "احساس ناعدالتی" در ظالم و متجاوز برنیانگیزاند یا آنکه از سرعت خشم و برانگیختگی مظلوم در مقابل ظلم بکاهد. این است که برعکس مفهوم "عدالت انتزاعی"، ایجاد مفهوم یا احساس "عدالت عملی" در مردم کار دشواری است. و با توجه به آنکه "عدالت انتزاعی" غیرقابل تحقق است (یا از عهده انسان و سازمانهای انسانی خارج است) به کلی از تحقق عدالت عملی دست کشیدن و با این عذر برای حفظ نظم موجود اجتماعی، طغیانهای ضد ظلم را سرکوب کردن، فراموش می شود که "تعریف مفهوم عدالت"، فقط در شکل انتزاعی ممکن است. و با در دست داشتن مفهوم انتزاعی عدالت است که می توان تصویری و احساسی از عدالت عملی در جامعه داشت.
از طرفی هر قدرتی طبق طبیعت قدرت، همیشه میل به گذشتن از "مرز" خود دارد، چه این قدرت، متشکل در حکومت باشد، چه این قدرت، متشکل در سازمانهای مختلف اقتصادی یا دینی باشد، و طبعاً" هر قدرتی با مفهوم انتزاعی عدالت در تنش و تضاد قرار می گیرد، چون عدالت انتزاعی با نهادن "مرزهای موی گونه"، حساسیت بی اندازه در مقابل کوچکترین تجاوز حکومت یا سازمانهای اقتصادی یا سیاسی یا دینی ایجاد می کند.
از این روهست که "تفکر"، که پدید آورنده "مفهوم انتزاعی عدالت" است، دائماً" در تضاد با همه مراجع گوناگون قدرت (چه سیاسی، چه اقتصادی، چه حکومتی، چه دینی، چه سازمانی ....) قرار می گیرد و طبعاً" همه این مراجع می کوشند که "تفکر" را تابع منافع و یا وجود خود سازند: تفکر برای حفظ و تقویت منافع سیاسی، تفکر برای حفظ و تقویت منافع دینی، تفکر برای حفظ و تقویت منافع اقتصادی ....
ماهیت این گونه شیوه های تفکر آنست که، مفهوم عدالتی که از این جریانهای تفکر عاید می گردد، عدالتی تابع سیاست، یا عدالتی تابع اقتصاد و صنعت، یا عدالتی تابع دین و ایدئولوژی، یا عدالتی تابع حکومت می باشد.
از این رو باید "عدالت را حاکم بر هر نوع تفکری ساخت". بلکه برترین عنصر ذاتی تفکر باید داد باشد، تا هیچ تفکری را نتوان "وسیله" برای تأمین منافع مختلف ساخت. در زبان فارسی "داوری" که عمل خرد می باشد، باید به خودی خودش داد باشد (دادوری = داوری) اندیشیدن باید بیش از هر

کاری و فوق هر کاری، داد باشد و داد بکند. بنا براین نقش خرد و خردمند در مقابل هر قدرتی، همیشه نقش اعتراضی و ایستادگی و مبارزه است، تا هر قدرتی را در مرز عدالت نگاه دارد. قدرتی که از خرد و اعتراض و انتقاد خرد، محدود نمی شود، ستمگر است.

تفاوت دو مفهوم پیمان (برای سیاوش و پدرش کاوس)

با فلسفه نیرومندی در ایران، راستی و پیمان، به اوج معنای انسانی خود رسیدند و فقط پیمانی که از نیرومندی سرچشمه می گیرد، بنیاد داد و همبستگی اجتماعی (مهر) است. سیاوش، راستی و پیمان را در نگاهداری و استوار ماندن پیوند شخصی (وفای به پدر یا وفای به شاه) نمی داند، بلکه راستی و پیمان را استوار ماندن همیشه در اصل " داد و مهر" می داند. نه وفای به شخص شاه و نه وفای به پدرش. این است که حاضر نیست به مصلحت سیاسی یا منفعت حکومتی یا ملی یا ارتشی، پیمان مهر و داد را بشکند یا دروغ بگوید (مثل دروغ گفتن و ریاکاریهای آیت الله خمینی به خصوص در پاریس به نفع اسلام و تاکتیک دروغگوئی همه اسلامهای راستین به نفع حفظ و قدرت یابی اسلام). رستم و سیاوش، وفادار و استوار به اصل "داد و مهر" هستند. این است که رستم (نماینده داد) در مقابل اسفندیار، حتی علیرغم رسول و مظهر و مبلغ حقیقت (که در سنت زرتشتی، اسفندیار این نقش ها را دارد) برای نگاهداری اصل داد می جنگد، چون حقیقت (در دین و ایدئولوژی) واجد میل به گسترش است که از نقطه نظر تفکر ایرانی، آز (بیش خواهی) یعنی "تجاوز از اندازه" و بیداد تلقی می شود. داد را حتی به نفع گسترش خواهی و بیش خواهی حقیقت نیز نباید پایمال ساخت. یعنی به نفع و مصلحت و مقتضای حفظ قدرت دین یا ایدئولوژی نیز نمی توان "ستم" کرد. حقیقت هم باید انطباق به داد پیدا کند. خدا هم باید در اعمالش انطباق با مفهوم داد پیدا کند. داد برتر از حقیقت است. پیمان و راستی بر پایه "وفای به شخص رهبر" یا "وفای به عقیده و دین" یا "وفای به قوم و ملت و طبقه و امت" معنایش این است که هیچگاه در اعمال و افکار خیانت به آن شخص یا به آن عقیده و دین و ایدئولوژی یا به آن قوم و ملت و طبقه و امت نمی کند.
ولی با روبرو شدن با دشمنِ آن شخص، یا دشمنِ آن عقیده و دین یا با دشمنِ آن قوم و ملت و طبقه و امت، خود را پای بند به هیچ پیمان و قرارداد

ومعاهده‌ای نمی داند. درمقابل دشمن، هرعملی روا و مجاز و محق است. وفای به پیمان و معاهده، فقط درموقع ضعف است تا زمانی که این ضعف، رفع گردد، ودرموقع قدرت یا امکان یافتن قدرت، بایدشانه‌را از زیروظایفی که پیمان، متعهدمی سازد، خالی ساخت وحق به‌این کارهست.
برای حفظ نفع حکومتی یا اجتماعی یا عقیدتی یا ملی یا ارتشی (نظامی) می توان دروغ گفت وپیمان را شکست. درست سیاوش ورستم چنین مفهومی ازپیمان وراستی را برضدتفکر "نیرومندی" می دانند.
کاوس، پدرسیاوش، به‌دشمن می نگرد (که افراسیاب باشد) که این پیمان را بسته‌است. پیمان وسخنِ چنین دشمنی، نمی تواندردرست واستوار وپایدار وانگیخته‌ازنیت صحیح باشد. دشمن، به‌نفع ومصلحت سیاسی یا ارتشی خود یا ملتش پیمان می بندد، پس با نظربه‌آن "نفع ومصلحت"، ارزش واعتبار چنین پیمانی ناچیز بلکه هیچ است. ازاین روکاوس نیزبه‌همان اندازه به‌خودحق می دهدکه به‌نفع ومصلحت خودوایران "عمل کند، ولی درست با همین "عمل طبق اولویت منفعت ومصلحت"، به‌این نتیجه می رسیم که "پیمان بندی اونیزبرای دیگری" واجدهمین ارزش واعتبار ناچیزخواهد بود، وبالاتر ازاین چنین پیمانی شایسته‌یک انسان نیرومندنیست. پیمان وراستی برپایه منفعت ومصلحت واقتضای سیاسی و....زائیده‌ازسستی است.

سیاوش ازهمه‌امتیازات خودمی گذردوتحمل همه عذابها (ازجمله هجرت و غربت درسراسرعمرخود) را می کندولی حاضرنیست از "پیمانی که استوار براصل دادومهر" است، بگذرد. این شکست ها، بنیادعظمت منش ایرانی هستند. استوارماندن برپیمان دادومهر، علیرغم عذاب یک عمرهجرت وغربت، نشان نیرومندی روان ایرانی بود. به‌نفع موفقیت ورسیدن به‌قدرت نباید پیمان دادومهررا شکست. برترین ارزش برای روان نیرومند، موفقیت وقدرت نیست بلکه استوارماندن درپیمان دادومهراست. این ایده‌آل ایران بوده‌است. وبرای حفظ این ایده‌آل، اسطوره‌سیاوش هیچگاه از خاطره‌ایرانی محونمی گرددولوبه‌شکل "اسطوره‌حسین" درآیدومسخ گردد. بازگشت به" اسطوره‌سیاوش"، بازگشت به‌اخلاق برپایه" نیرومندی روانی وتنی انسان" است.

عقل وتاثیراشیاء

عقل، اشیاء را از "نقطه‌نظری"، یا با " شیوه‌وروشی "می شناسد. ازاین رو اشیاء دراو" آن طورکه هستند" تاثیرنمی کنند، بلکه" تاثیرات اشیاء " فقط " جهت وسوئی که‌آن شیوه‌وروش "به‌آنها می دهد، پیدا می کنندودرآن جهت وسو دراوتاثیرمی کنند. ازاین رو، "روابط اجتماعی واقتصادی وسیاسی وحقوقی "درجهتی که مردم فکرمی کنند (درشیوه‌فکری که‌دارند) درآنها تاثیرمی کنند.
انسان با "شیوه‌وروش بینش عقلی اش "به‌تاثیرو روابط اشیاء در روی جامعه، کیفیت وسوی خاص می دهد. ازاین روپخش " روشِ تفکر" دراجتماع (نه عقیده‌یا محتویات ومعلومات معین دینی یا فلسفی یا علمی) اهمیت بسیارزیادی درتعیین " شکل روابط "میان اشیاء وانسان دارد.
هر"رابطه‌ای "که‌انسان درآن می اندیشد (بازاندیشی) تبدیل به "شیئی خارجی "می گردد. این است که‌درجریان اندیشیدن، دائماً "رابطه‌ما با اشیاء " تغییرمی کند. چون " رابطه‌دیروزما با یک شیئی خارجی"، امروز خود، تبدیل به‌یک شیئی خارجی شده‌است. آنچه‌دیروزدرما وباما بوده‌است (درونسوبوده‌است)، امروزدرخارج ازماهست که‌با "روش خاص شناسائی عقل ما "، درما تاثیربا سوئی که" روش شناخت به‌آن می دهد"خواهدکرد. بنابراین آنچه‌دیروزتاحدزیادی ذهنی (درونسو) بود، امروزتاحدزیادی، عینی (برونسو) شده‌است.
این است که" شناخت درونسوی ما "همیشه‌به‌یک اندازه‌وبایک کیفیت، "شناختِ درونسو"نمی ماند.

دینی سازی ـ اقتصادی سازی ـ سیاسی سازی

هرعاطفه‌یا سائقه‌شدیدی (التهاب عاطفی) درانسان "تمامیت انسان " را به" یک سو"می راندوبه‌انسان درتمامیتش یک سومی دهد، وانسان ازآن عاطفه‌یا سائقه‌واحدبه‌کلی رانده‌می شود، وهمه‌عواطف وسوائق وامیال دیگر (منفعت جوئیهای دیگر) تابع آن عاطفه‌شدیدونیرومندمی شوند، وآن عاطفه‌به‌تنهائی "حاکمیت برتمام وجودانسان "پیدا می کند.
با رشدعقل، وهدفگذاری به‌کمک آن، انسان می کوشدکه‌به‌جای "آن عاطفه واحد قوی "، یک هدف عقلی بگذارد، تاآن هدف، تمامیت وجود انسان را

به‌سوی خود" بکشد". عاطفه نیرومند، سراسر وجود را "فرا می گرفت"؛ درحالی که در این جا، مسئله، تلاش برای " عینیت دادن "تمامیت انسان با آن هدف واحد است. این است که در آغاز، عقل می کوشد هدفی کشف یا تعیین کند که برای تمامیت انسان باشد، تا جانشین "عاطفه واحد فراگیر و نیرومند" بشود.

بهترین هدف و برترین هدف، هدفی است که ویژگی فراگیری انسان، یا انطباق با تمامیت انسان را دارد.

عقل درواقع هنوز شیفته "قدرت بی اندازه عاطفه‌ها و سائقه‌های شدید" است و ایده‌آلش آنست که "شبیه یک سائقه شدید" باشد. هدف، باید شبیه یک سائقه یا عاطفه شدید همه وجود انسان را بکشاند. این است که عقل، فقط آزادی را در همان لحظه " گذاردنِ هدف واحد به‌جای عاطفه یا سائقه واحد" درمی یابد، و بعد از سپری شدن این لحظه، دیگر تجربه آزادی به انسان نمی دهد.

تا موقعی که عقل مُدلش، یافتن و تعیین هدفی شبیه عاطفه یا سائقه فراگیر است، عقل از انسان سلب آزادی می کند و برضد آزادی انسان کار می کند. عقل، موقعی تجربه مرتب و مداوم آزادی به انسان می دهد که فقط هدف برای "قسمتی و دامنه‌ای و محدوده‌ای از وجود انسان، برای بُرشی از وجود انسان "بگذارد. همینطور در جامعه، موقعی انسان تجربه مرتب و مداوم از آزادی دارد، که حکومت فقط برای "قسمتی و دامنه‌ای و محدوده‌ای از وجود انسان " هدف بگذارد. حتی وقتی حکومت، دموکراسی است (مردم حق و قدرت حاکمیت برخود را دارند) خود این مردم هم به‌عنوان " جامعه و سازمان واحد" نباید حق و قدرت آنرا داشته باشند که یک هدف برای تمامیت وجود انسان ها بگذارند. "زندگانی سیاسی انسان"، فقط یک بُرشی از زندگی هر انسانی است. انسان در تمامیتش، "حیوان یا وجود سیاسی " نیست. و سازمانهای سیاسی نباید "همه وجود انسان" را قبضه کنند. و درست چون دین (یا ایدئولوژی) انسان را در تمامیتش دینی می داند (می خواهد تمامیت انسان را در تجربه دینی حل کند و هدف دینی باید به سراسر وجود انسان جهت و معنا بدهد)، در حاکمیت دینی و حکومت دین، نمی توان به‌هیچ وجه "بُرشی از زندگی انسان را به‌عنوان برش سیاسی" از تمامیت وجود انسان جدا ساخت.

همینطور "سیستم و سازمان های اقتصادی" نه باید حق و نه قدرت آنرا داشته

باشند که هدف برای تمامیت وجود انسانی بگذارند و به تبعیت، سائقه سودخواهی او را آنقدر قوی سازند که تبدیل به "التهاب شدید و فراگیر سودخواهی شود" و همه سوائق و عواطف دیگر را سرکوب و خاموش یا تابع سازد. زندگی اقتصادی انسان باید همیشه برشی از زندگی انسان بماند.

با اقتصادی سازی، یا سیاسی سازی یا دینی سازی "تمامیتِ وجود انسان"، آزادی از وجود انسان گرفته می شود.

همینطور که تشدید و التهاب یابی "سائقه قدرت طلبی"، انسان را به‌کل "سیاسی می سازد"، همینطور تشدید و التهاب یابی "سائقه سودخواهی" انسان را به‌کل "اقتصادی می سازد" و همینطور تشدید و التهاب یابی "تجربه دینی" و ایجاد "التهاب دینی"، انسان را به‌کل "دینی می سازد"، وگرنه انسان تا در سائقه‌ای یا عاطفه‌ای یا تجربه‌ای به این حد التهابی و هیجانی نرسیده، در تمامیتش نه اقتصادیست، نه سیاسی، نه دینی، نه اجتماعی، نه نظامی. انسانی که سراپا دینی یا اقتصادی یا سیاسی یا نظامی است، یک "انسان ساختگی و غیرطبیعی" است.

هم انسانِ دینی قرون وسطی، یک انسان ساختگی است و هم انسان اقتصادی امروزه. شکل دادن به همه قسمت های مختلف زندگانی انسانی نباید در اختیار هیچ قدرت واحدی (چه دینی، چه سیاسی، چه اقتصادی، چه اجتماعی، چه ارتشی) قرار بگیرد. چون هر دین و ایدئولوژیئی، با "زندگی انسان در تمامیتش" کار دارد، نباید حکومت را در دست بگیرد، تا نتواند "همه قسمت های مختلف زندگی انسان "را طبق مفهوم و تصویر خود، شکل و هدف و معنا بدهد. عینیت دادن انسان با هدف یا آموزه دینی یا ایدئولوژیکی، سلب "آزادی سیاسی" از خود و از دیگران می کند. اگر انسان حق هم داشته باشد، آزادی سیاسی خود را از خود بگیرد و آنرا برای رشد تجربه دینی اش قربانی کند، ولی هیچگاه این حق را ندارد از دیگری در جامعه این حق را بگیرد، ولو آنکه یک فرد در آن جامعه باشد که معتقد به دین یا ایدئولوژی او نباشد.

البته اگر معیار انتخاب شکل حکومت، "قدرت حکومت" باشد (ما حکومتی را بخواهیم که قدرت بیشتر برای تحقق دادن به هدفهای مطلوب ما باشد)، جامعه علاقمند به داشتن حکومت دموکراسی نخواهد بود، و یا به سرعت، بعد از تحقق دادن حکومت دموکراسی. آنرا رها خواهد کرد، چون حکومت دموکراسی، می کوشد تا ممکن است فقط در "برش سیاسی زندگانی انسان" نقش هدفگذاری

وسا زما ندهی دا شته‌با شد .
اگرحکومت دموکرا سی ،قدرت خودرا برسا یربرشها ی زندگا نی ا نسا ن(مثلا" برش اقتصادی یا برش فکری وفرهنگی وعلمی. . .)بیش ا زحدبگسترد ،با گسترش ا ین نظم‌به‌سا یربرشها ،هدفگذا ری برا ی ا ین برشها دردست حکومت (یا حزب یا سا زما ن ا قتصا دی‌مربوطه)متمرکزخوا هدشد (همینطوراگرسا زمان ا قتصا دی هدفگذا ری درسا یربرشها ی زندگی مثلا"تفکروفرهنگ وعلم و حقوق وا جتما عرا دردست بگیرد ،مثلا" دردوره‌ها ی نخستین سرما یه‌داری) حکومت یا حزب یا سا زما ن ا قتصا دی ،بیش ا زا ندا زه مقتدرخوا هدشد ،وبه هما ن نسبت آزا دی ا نسا ن درجا معه‌خوا هدکا ست .

ا ین ا ست که‌وقتی مردم‌خوا ستا رتحقق عدا لت یا رفا ه‌یا نظم‌وآرا مش‌ا ز "حکومت "یا "حزبی"می شوند ،معنا ی ا ین خوا ست آنست که "طا لب حکومت مقتدر" هستند ،و"حکومت مقتدر"را بر" حکومت دموکرا سی"که‌قدرت محدودی دربرشی ا ززندگا نی ا نسا ن دا رد ،ترجیح می دهند .

وخوا ست عدا لت ورفا ه‌ونظمشا ن "درتضا دبا "خوا ست آزا دیشا ن"هست.واین تضا درا با مشتبه‌سا زی ا ین دوخوا ست با هم (یا با یکی گرفتن آن دوخوا ست با هم)درذهن وروا ن خودرفع می سا زندوخودرا می فریبند .وهمین مشتبه سا زی دوخوا ست ،ومخلوط سا ختن آنها با هم‌وعین همدیگرسا ختن ا ین‌دو خوا ست ،زمینه‌پیدا یش‌حکومت ها ی دیکتا توری فرا هم‌می شود .حکومت‌ها ی دیکتا توری،علف ها ی هرزه‌وخودرونیستند .وجودا ین دوخوا ست درمردم ، ومشتبه‌سا ختن آنها با همدیگر ،ویکی را به‌دیگری تقلیل دا دن ،سبب پیدا یش ا ین حکومت ها می گردد .ضرورت عدا لت ورفا ه‌همگا نی یا تاءمین زندگی طبقه‌محروم‌وزحمتکش ،نبا یدسبب تقلیل "خوا ست آزا دی سیا سی" به" خوا ست عدا لت ویا نظم"گردد‌یا نبا یدتحقق آزا دی سیا سی فقط مشتق ا ز"تحقق عدا لت ورفا ه‌ونظم"گردد .

را بطه‌آزا دی سیا سی با "عدا لت ورفا ه‌ونظم" ،یک را بطه‌ا نطبا قی‌یاعینیتی خا لص‌نیست .ا ین ا یده‌آلها درتضا دوتفا وتشا ن نیزا رزش ووجوه مثبت دا رند .نه‌با رفع ستم‌وا یجا درفا ه‌ونظم‌درسیا ست یا ا قتصا دیا ا جتماع می توا ن آزا دی دا شت ،نه‌فقط با آزا دی سیا سی می توا ن خودبه‌خودبه عدا لت ورفا ه‌ونظم‌رسید .

گیتی - وطن - مهر- کا ر

ا نسا ن وقتی ا زبهشت را نده‌وتبعیدوطردشد ،سا کن زمین گردید .بدین ترتیب ا وهمیشه‌درروی زمین غریب و"آوا ره‌ا زوطن "ودرتبعیدا ست ،و دنیا (گیتی)وهیچ نقطه‌ا ی ا زروی زمین نمی توا ند"وطن "ا وبشود ،وا ین " درتبعیدبودن ومطرودبودن ورا ندگی"،با یددرا ویک "ا حسا س همیشگی" بما ند .وا ین "ا حسا س همیشگی غریب بودن "نمی گذا ردکه‌درگیتی ودرجائی ا زروی زمین ،ا و" ا حسا س وطن "پیدا کند .

حب ا لوطن من ا لایما ن ،معنی ا ش به‌هیچوجه‌وطن دوستی نیست ،چون دنیا به‌هیچوجه‌نمی توا ندونبا یدوطن ا نسا ن بشودچه‌رسدبه‌نقطه‌ا ی ا زآن . و کسیکه‌دردنیا غریب ا ست ،دنیا رادوست ندا ردونمی توا نددرآن ا حسا س وطن دا شته‌با شدتا بتوا ندنقطه‌ای ازروی‌زمین را به‌عنوا ن وطنش دوست دا شته‌با شد .پس وطن دوستی بدون‌دنیا دوستی ا مکا ن ندا رد .حب به‌وطن که ا زا یما ن سرچشمه‌می گیرد ،حب به‌بهشت ،حب به‌ملکوت وحب به‌آخرت(دنیای دیگر)ا ست .وحب دنیا ونقطه‌ا ی ا زروی زمین ،هرگزنمی توا ندعلامت‌ایما ن با شد .ا سا سا" "محبت "چیزیست که‌نبا یدونمی توا ندبه‌آنچه‌زمینی‌ودنیا ئی ا ست ،تعلق بگیرد .ا زا ین روکلمه "مهر"درزبا ن فا رسی ،با کلمه "محبت" تفا وت‌کلی درمعنا دا رد ."رفع ا حتیا جا ت وضروریا ت زندگا نی جسمی - که‌مربوط به‌دنیا ست - وکا روتلاش برا ی آن ،نبا یدهیچگونه‌محبتی‌نسبت به‌آنها ا یجا دکند .پردا ختن به‌دنیا وا حتیا جا ت زندگا نی درآن وعلیرغم آن ،همیشه‌ما نع ا زا یجا دمحبت به‌آنها شدن ،درروا ن وا فکا روعوا طف‌و شخصیت ا نسا ن ،یکنوع شکا فتگی وبیگا نگی زیا نبا روژرفی پدیدمی‌آورد .

چون ا نسا ن به‌هرچه‌می پردا زدومی پرورد ،ا نسا ن برا ی هرچه‌ودرهرچه وبا هرچه‌کا رمی کندبه‌آن مهرپیدا می کند ."کا روعمل"با "پیوندومهر" دوچیزا زهم‌جدا نا شدنی هستند .

ا نسا ن به‌هرچه‌مهرمی ورزد ،به‌آن می پردا زدوبرا ی آن زحمت می‌کشدو همچنین برعکس با آنچه‌کا رمی کند ،وبرا ی آنچه‌زحمت می کشد ،به‌آن مهر پیدا می کند .ا نسا ن به"مزرعه‌ا ی "که‌درآن می کا ردوآنرا آبیاری می‌کند ، وشخم‌می زند ،مهرپیدا می کند ،نه‌به‌محصولی که‌درآخرت خوا هددا د .ا نسا ن نمی توا ندفقط دیده‌به‌محصولی بدوزدکه‌مزرعه‌دنیا درآخرت خوا هد دا د ونسبت به‌خودا ین مزرعه‌بی تفا وت بما ندوآنرا فقط به‌عنوا ن وسیله

خا لص درنظربگیرد .ا نسا ن برا ی کودکی که رنج می بردوزحمت می کشد ، به ا ومهرپیدا می کند .

ما با دنیا وقطعه ا ی ا زدنیا وزمینی که درآ ن کا رمی کنیم وآبا دمی سا زیم وشهرمی سا زیم وبه آ ن سا زما ن می دهیم وبرا ی جا معه ا ی که کا رمی کنیم ، مهرپیدا می کنیم .تنها با گرفتن مزددرمقا بل مقدا رکا رما ن درا ین دنیا وا یما ن به محصول ا خروی ،نمی توا نیم دست ا زمهربه آ ن بکشیم .ا یجادرابطه خا لص وا نتزا عی میا ن مزد (درآ مدومنفعت)وا نسا ن وا همیت دا دن فقط به مزدیا پا دا ش ا خروی ،که یک را بطه مصنوعی ا ست ،سبب پا ره شدن " کار" ا ز"مهر"می گردد .ا نسانی که زمین ودنیا وطنش نیست ،دنیا وزمین ووطن را محل " زحمت ورنج وکا روعذا ب ودوری" می دا ندنه محل محبت .ولی مهرموقعی با ا نسا نها ی دیگرممکن می گرددکه ما به محل کا روزحمت ورنج خود ، "ا ین دنیا وا ین زمین وا ین قطعه ا ززمین که وطن ما ست وا نسا نها درآ ن زندگی می کنند"مهرپیدا کنیم .مهربه "همه بشر= بشریت "نیزبا ید درا ثر"همکا ری"با سا یرملل وا قوا م وطبقا ت ،ببا لدوبشکوفدوبا ربیا ورد . بدون کا روزحمت ورنج برا ی همه بشروبا همه بشر ،نمی توا ن به آ نها مهر پیدا کرد .با بریدن را بطه کا را زمهر (درپا ره کردن دنیا ا زآ خرت وتن ا ز روا ن)همکا ری نیزسبب مهرمیا ن ا نسا ن ها نخوا هدگردید .محصول کا ردر ا ین دنیا وبرروی ا ین زمین ،فقط کا لای مصرفی وپا دا ش ا خروی ومزد نیست ،بلکه مهرمیا ن ا نسا نها نیزمی با شد .

درجا ئی که (درروی زمین)همه غریب وآ وا ره وتبعیدی هستندودردغربت همه را گرفتا رکرده ا ست ،پیوندشا ن به همدیگرنیزچیزی جزهمدردی در درد غربت نیست ،تا خودرا ا زا ین غربت ،نجا ت بدهندبنا برا ین "گرفتا ری در غربت "آ نها را "همکا ردرکا رها ی ا ین دنیا ،درعدل درا ین دنیا ،دررفا ه درا ین دنیا ،درمهرورزی درا ین دنیا ودرحل مسا ئل ا ین دنیا "نمی کند . "همدردی به هدف رفع دردورنج غربت ،تا وقتی که دوره غربت سرآ ید"،غیر ا ز"هم کا ری وهمکا می دردنیا وروی زمین ودروطن ومهربه آ نچه با آ ن ا نسا ن کا رمی کند"هست ."هموطن بودن" ،غیرا ز"غریب ما نندهمدیگر بودن دریک جا "هست .ا زا ین گذشته مسئله "جها ن وطنی"آ نست که مفهوم وا حسا س "هموطن بودن "آ نقدرآ هسته آ هسته درما رشدبکندکه همه مردم روی زمین را به عنوا ن هموطن خودبشنا سیم وا حسا س بکنیم .بنا برا ین ا حتیاج

به "رشدا حسا س علاقه نسبت به دنیا "وسپس "رشدا حسا س علاقه به وطن خود" وهمزما ن با آ ن "توسعه مفهوم وطن "و"توسعه ا حسا س وطن دردا منه های پهنا ورتر"وهمکا ری با مردما ن دورتردا ریم وبه هیچوجه جها ن وطنی، نفی "ا حسا س علاقه به وطن "را نمی کند .مهربه وطن ا ست که درجها ن وطنی به تدریج با همکا ری با همه ملل می گسترد .

<u>با لارفتن ا رزش فکرورشدقدرت روشنفکرا ن</u>

وقتی درجا معه "ا رزش فکر" با لارفت ،به هما ن ا ندا زه "حقا نیت حکومت وا قدا ما ت حکومتی" ، ا حتیا ج به "تائید روشنفکرا ن وا ندیشمندا ن"پیدا می کندکه درجا معه به عنوا ن "مظهرعقل "معتبرند .وعدم تا ئیدحکومت و ا قدا ما تش به وسیله ا ین روشنفکرا ن وا ندیشمندا ن،آ سیب به حیثیت و حقا نیت حکومت می زند .

بنا برا ین حکومتی که ترقی می خوا هدونمی توا ندروشنفکرآ ن جا معه را پشتیبا ن خودسا زد ،نخوا هدتوا نست حقا نیت برا ی ا قدا ما ت مترقی خود ا یجا دکند .

درحا لی که درجا معه ا ی که "ا رزش دین "با لاهست ،حقانیت حکومت واقداماتش، ا حتیا ج به تا ئیدآ خوندها دا ردکه درجا معه به عنوا ن "مظهردین وخدا و رسولش "ا عتبا ردا رند .

وطبعا" درجوا معی که "ا رجحیت ا رزش فکربرا رزش دین "درمیا ن ا کثریت هنوزریشه محکم نندا ونیده ا ست وفکر ،فقط درتا بعیت ودفا ع ا زدین،ا رزش پیدا می کند ،حقا نیت حکومت وا قدا ما تش ،وهمچنین "نفوذ جنبش ها ی سیا سی"ا عتبا رخودرا زا قوا ل وا عما ل آ خوندها کسب می کند ،وفقدا ن ا ین تا ئیدها ا زطرف آ خوند ها ،سبب می شودکه آ ن جنبش سیا سی وسعت نگیرد ،یا حکومت ،حقا نیت به وجودیا ا قدا ما تش ندا شته با شد .تا موقعی که ا رزش فکر وا رزش دین درجا معه هنوزبا همگلاویزندوپیروزی به نفع هیچکدا م قطعی نشده ا ست ،حکومت می توا ندا زرقا بت میا ن روشنفکرا ن وآ خوندها به نفع خودا ستفا ده یا سوء ا ستفا ده کند .ا زطرفی با لابردن ا رزش فکرا زطرف حکومت ،حکومت را تا بع ومحتا ج روشنفکرا ن وا ندیشمندا ن می سا زد . (ولوا زگیرآ خوندها نجا ت بدهد)وا زا ین به بعدا گرتا ئیدروشنفکرا ن و ا ندیشمندا ن نبا شد ،حکومت بدون پشتیوا نه عقلی خوا هدما ند .ا زا ین رو

حکومتی کها زدین وآخوندجدا شد ،با یدروشنفکرا ن وا ندیشمندا نی دا شته با شدکه با علاقه شخصی ا زا وپشتیبا نی کنند .وگرنه نبودن چنین روشنفکرا ن وا ندیشمندا نی ،سبب ضعف حکومت وکا هش شدیدحقا نیت حکومت وطبعــــا " تزلزل حکومت خوا هدشد (سلطنت طلبا ن برا ی تجدیدحکومت سلطنتی درایران درا ین نکته بیندیشند) .

ا زطرفی با لابردن ا رزش دین ،حکومت را درا یجا دحقا نیت ا قدا ما تش،تابع آخوندها می سا زد .وچون حکومت ،قرنها سا بقه مبا رزه وگلاویزی وهمکــا ری ومصا لحه با آخوندها دا رد ،دروا قعیت ترجیح می دهدکه با آنها کنا ربیا یــد تا گرفتا رتا بعیت روشنفکرا ن وا ندیشمندا ن گردد .ا زا ین گذشته با بــا لا رفتن ا رزش فکر ،حکومت می کوشددرعمل،تا بع یک دستگاه فکری یاایدئولوژی بشود تا ا قدا ما تش با هموا صولومبا نی حکومتی در"یک سیستم عقلی" با هــم ا نسجا مدا شته با شند .چون با با لارفتن ارزش فکر ،می توا ند "ا رزش تفکــر آ زا د" با لابرود .ونها دن حقا نیت وا قدا ما ت حکومت برا سا س "خلاقیت فکری مردم" ،بسیا ردشوا را ست ،وا حتیا ج بـه حدا کثرکا رآئی سا زما نها وروشهـای تفا همی درجا معه دا رد .چون خلاقیت تفکر ،ا یجا ب "تغییرا ت شدیدودا ئمی ا فکا ر"را می کندوبرا ی هم آهنگ سا ختن ترشحا ت تا زه به تا زه ا فکـــا ر ، "حدا کثرا مکا نا ت ا یجا دتفا هم "ضروریست که غا لبا" درا جتما عا ت سنتـــی بوجودنیا مده ا ست تا درا ختیا رحکومت تا زه قرا ربگیرد .بنا برا ین حکومت می کوشدتا حقا نیت خودوا قدا ما ت خودرا برا سا س یک دستگا ه فکری (یــک ا یدئولوژی)قرا ربدهد .بدینسا ن حکومت می کوشدبا با لارفتن ارزش فکر، ا رزش تفکرخلاق درهمه وجوهش با لانرود .با با لارفتن ا رزش فکر ،حکومــت برا ی نجا ت دا دن خودا زخطر ،خودرا ا یدئولیژه می سا زد (یا یک حکومــت ا یدئولوژیکی جا یش را می گیرد)تا گرفتا رتشتت خلاقیت تفکرنگــــردد . سیا ست درچنین موقعی تما یل شدیدبه حا کم سا ختن یک ا یدئولوژی (سیستم عقلی)پیدا می کندوما نع رشدتفکرخلاق می گرددوا زآن می ترسد .

مسئله درمما لک ا سلامی در "جدا سا ختن حکومت ا زدین "با ا ین ا شکال روبرو می شودکه با یدا رزش فکررا با لاببرند ،تا ا حتیا ج به حقا نیت بخشی آخوندها برا ی ا قدا ما ت خودندا شته با شندوا زطرفی با یدا کثریت طبقه روشنفکــر را طرفدا رخوددا شته با شندتا حقا نیت عقلی را بجا ی حقا نیت دینی تولیـــد کنند (نه روشنفکرا ن مزدی وخریدنی) ،ولی ا کثریت طبقه روشنفکردرا یـن

جوا مع ما رکسیست هستند ،وآنها علاقمندبه جدا سا ختن حکومت ا زدین هستند، ولی علاقمندبه ا یدئولیژه سا ختن حکومت با ا یدئولوژی خودهستندوهیچگونه علاقه ا ی برا ی ا یجا دآزا دی تفکرووجدا ن وخلاقیت تفکرندا رندوآنراعملی و وا قعی نمی دا نند .فقدا ن تفکرمتنوع ومختلف درا ین جوا مع ، آزا دی فکری را دچا رخطرمی سا زد .

خبرگی درا نسا ن بودن

برا ی تشخیص ا ینکه رژیم ا سلامی درا یرا ن چقدرموا فق یا متضا دبا ا سلام ا ست ،ا حتیا ج به تخصص درا سلام ا ست که شا یدکـــا رهرکس نبا شد ،ولی برا ی تشخیص ا ینکه ا ین رژیم ا سلامی ،ضدا نسا نی ا ست ،ا حتیا ج به هیچگونـــــه تخصصی نیست ،وتنها "ا نسا نی بودن یک نظا م"ا ست که معیا را نسان ا زا ین به بعدمی با شد ،وبرا ی چنین تشخیص ،ما ا حتیا ج نه به خبرگی درا ســلام ، نه درکمونیسم ،نه درعقیده وا یدئولوژی دیگردا ریم .

ا نسا ن بودن، تخصص هرا نسا نی هست .برا ی ما فقط وفقط "ا نسانی بــودنِ یک نظا م"مسئله ا سا سی هرحکومتی وهرا قتصا دی وهردستگا ه حقوقی هســت نه ا سلامی بودن،نه کمونیسم بودن،نه کا پیتا لیسم بودن نه لیبرا لیسم بودن آن .وهرا نسا نی خودش به ا ندا زه کا فی معیا رتشخیص ا نسا نی بودن هــــر نظا می هست .وا نسا ن ،معین می سا زدکه معیا را نسا ن بودن چیست نه اسلام ونه کمونیسم ونه کا پیتا لیسم و . . . .

ملــت یا ا مــت یا طبقه ممتــا ز

آنچه ما را ا زدیگرا ن" جدا "می سا زد ،ما را ا زدیگرا ن به هیچوجه "ممتــا ز وبرتر"نمی سا زد .وقتی ما هویت وشخصیت فردی یا گروهی یا ملی یا ا متی یا طبقا تی خودرا "درآنچه مارا ازدیگرا ن جدا می سا زد"می شناسیم و"تجلیل" می کنیم ،نا آگا هبودا نه درهر "عا مل ویا خصوصیت جدا سا زنده" ،یک عا مـل ویا خصوصیت برترمی بینیم .عوا مل وخصوصیا تی که ما را ا زدیگرا ن ،ممتـــا ز وبرترمی سا زند ،می توا نندعوا مل وخصوصیا تی با شندکه با عوا مـــــل و خصوصیا تی که دردیگرا ن هست ،مقا یسه پذیربا شند ،وفقط دربیشـــی درا ین خصوصیا ت وعوا مل مشا به ویا مشترک ا ست که ا متیا زوبرتری مشخص می گردد ، وگرنه خصوصیا ت وعوا ملی که ملت یا ا مت یا گروه یا قوم مرا ا زملت وا مــت

وگروه وطبقه دیگر" جدا می سازد" ،به من برتری وامتیازنمی دهد.
بنا براین موقعی ما (ملت یا امت یا طبقه ما)ازدیگران برتریم که "انسانی تراز آنها "باشیم ،چون این خصوصیت است که درهمه ملت ها و امت ها وطبقات ،مشترک است .وچه بسا عوامل وخصوصیاتی که ازدیگران جدا می سازد ،ما را پست تروعقب افتاده تروبی فرهنگ تروووحشی ترازملل و اقوام وطبقات وامم دیگرمی سازد .ازجمله "منفعت "یک ملت یا امت یا طبقه به هیچوجه آن ملت یا امت یا طبقه را برترازدیگران نمی سازد .فقط انسانیت بیشتراست که به یک ملت وامت وطبقه ،امتیازمی دهد ،ولی چنین امتیازی ،با رقابت همه ملل وامم وطبقات ،درانسانی شدن بیشتر ،همیشه امریست موقتی که نیازبه تلاش مداوم برای انسان شدن بیشتردارد .هر ملتی وطبقه ای وامتی ،همیشه به طورانحصاری ،انسانی ترازملل وطبقات وامم دیگرنیست .

از" بشریت "به "ملت "

عینیت دادن خودبامفاهیم وایده های کلی مانندبشریت وجهان وطنی (که فقط ساخته عقل هستند ،وعقل برای رسیدن به آن بایدهمه خصوصیات و اختلافات واستثناء ها را نادیده بگیرد)سبب می شودکه آنچه را عقل ،فقط با عملِ "نادیده گرفتن"به آن می رسد ،با "فشاروزور"بایدسرکوب سازدو ازابرازواظهاربازدارد (با تحقیروتقبیح کردن وبی احترام وننگ آمیز ساختن)یا ریشه کن کند .بنابراین "عضوجامعه واحدِ انسانی شدن " ،"ازهمه ملل واقوام . . .یک جامعه ساختن " ،تنها "دیدن انسان ها به یک چشم"نیست، که یک کارعقلی است ،بلکه سرکوب ساختن وتحقیرونتگ آمیزساختن همه خصوصیات واختلافات افراد واقوام وملل است .
از" نادیده گیری عقلی"درجریان"تعمیم فکری"،تازوروزری برای نابود ساختن آن خصوصیات واختلافات برای تحقق دادن به آن "ایده کلی و فراگیر" ،هزاران فرسخ راه هست .ودرست همین زوروزری ایده های کلی درجنبش های بشردوستانه ،سبب بازگشت حرکت شدیدبه سوی درک هویت فردی وقومی وملی خودوتجلیل خصوصیات واختلافات فردی وگروهی وملی می گردد ،ونتیجه معکوس آنچه مطلوب است می دهد .قبول مفهوم بشردر کلیت وفراگیریش ،که چیزی جز"دیدن همه انسانها به یک چشم عقلی ومعرفتی

نیست .واحترام مساوی عقلی به همه انسانها گذاشتن است " غیرازبی ارزش ساختن وتحقیرکردن وسرکوفتن خصوصیات واختلافات وتنوع است .
بهاء بیش ازحدبه مفهوم های کلی مانند بشروخلق،دادن سبب می شودکه روزی درتاریخ بهاء بیش ازحدبه اختلافات وخصوصیات جداسازنده فردیا گروه یا ملت یا نژاد بدهندومفاهیم وایده آل های کلی را موردتحقیرقرار بدهند .وتضادمیان بشردوستی وملیت گرائی(وامت گرائی ونژادگرائی وطبقه گرائی)دراثرهمین تحقیریکی برای تجلیل دیگری،ویا یکی را تابع ومحکوم دیگری ساختن یا برای ابقاء یکی،دیگری ،را نابودساختن، ایجادمی گردد .

پیدایش عقایدجهانی سبب بی احترام ساختن انسان ها شد

میان"بشردوستی"تا "دین یا فلسفه فراگیری که همه انسانها می توانند به آن بگروند"تفاوت بی نهایت زیادهست .فلسفه ودینی که رسالت خودرا برای"همه بشر"می دانند ،درواقع می خواهدکه "همه بشر"را به خودمعتقد سازد ،واگرخودراحقیقت واحدبداند ،این را به عنوان "ضرورت"درمی یابد که همه بشربایدبه او معتقدشوند ،وآنچه را او به عنوان ضرورت درمی یابد ، معنایش درواقعیت چیزی جز"حقانیت دادن به تجاوزگری او به همه بشر" نیست .این است که هرفکرجهانی(هردینی برای همه بشر) ،یک فکرجهانگیر است .عقیده ای که دعوی آن داردکه برای همه بشراست ،با این ادعااحترام به هیچ انسانی نمی تواندبگذاردوهیچ انسانی را دوست نمی دارد .
فلسفه یا عقیده ای که ساختارکلی وفراگیرداردوهمه انسانها "می توانند" آنرا بپذیرند ،با چنین خصوصیت وادعائی هنوز"بشردوست "نیست .بشر دوستی،موقعی تحقق می یابدکه ما بتوانیم همه انسان ها را دراختلافات و ویژگی هایشان دوست بداریم .ازجمله این ویژگیها،روش خاص تفکرهر فردیست .تلاش برای نادیده گیری یا بی احترامی یا زدودن ونفی این "تفکرخاص هرفردی وگروهی، "وهرفکروعقیده دیگررا باطل ودروغ وضدحقیقت خواندن تا همه معتقدبه آن دین یا فلسفه واحدشوند ،عملی است برضدبشر دوستی واحترام به انسان ها .آن دین وفلسفه موقعی بشردوست می شودکه انسان ها را با همه عقایدوافکاروقدرت تفکری که دارند ،دوست بدارد .ولو آنکه حتی همان دین وفلسفه واحداورا نپذیرد .وبه محض که این دین و

فلسفه بیانگاردکه آنچه افرادوگروههای دیگرازبشرمعتقدند، باطل وکفرو یاآگاهبودکاذب ودروغ است، به بشراحترام نمی گذارد. وعلیرغم آنکه فلسفه ودین اش خصوصیات کلی وفراگیردارد وبرای همه انسان هاست، ضد انسانی است.

عادل، ماوراء منافع قراردارد

کسیکه دارنده منفعت است، نمی تواندعادل باشد، چون تنها یا بیشتر طرفدار حفظ وکسب منفعت خوداست. پس عادل (تعادل دهنده منافع یا هم آهنگ سازنده میان منافع ودارندگان منافع) بایدهم ماوراء ومافوق منفعت جوئیها ومنفعت جوها وهم خودبدون منفعت خواهی ومنفعت باشد (مقدس وپاک ازهرمنفعت خواهی باشد. هرگونه منفعت خواهی اورا آلوده می سازد) بنابراین عادل همیشه یک انسان مقدس، یک انسان فوق انسان وبالاخره یک انسان خدائی وفرستنده ونماینده خداهست.

این مفهوم عدالت وعادل براین بنیادقرارداردکه منفعت خواهان (یعنی انسان ها، جامعه) قادربه هم آهنگ ساختن میان منفعت جوئیها و امیال وسوائق خودنیستند، وقدرت فقط به کسی تعلق می گیردکه می تواندو می بایدمیان منفعت جوئیها ومنفعت خواهان (انسانها) تعادل بدهد.

پس آنکه درجامعه عادل است (عدالت می کند) بایدبه طورانحصاری دارنده قدرت باشد.

ازاین روبودکه "قدرت "فقط متعلق به "خدا "بودوکسی حق نداشت جزاو قدرت داشته باشدوقدرت " بخواهد". وقدرتِ عادل، ازخدابود، واو، قدرت را خودنمی خواست (میلی به داشتن قدرت نداشت، مقدس ازچنین میلی بود) بلکه خداوند، خودقدرت را به اوعنایت می کرد. بدین ترتیب، عادل همیشه مقدس (بری ازهرگونه منفعت خواهی، حتی قدرتخواهی) می ماند. درحالیکه، قدرتخواهی، بزرگترین منفعت خواهی است.

خواست برای قدرت واعطاء قدرت فقط ازخدا سرچشمه می گرفت. آنکه قدرت داشت، فقط می توانست ازخداگرفته باشدوبقیه که مردم باشندهیچ حقی به خواستن قدرت هم نداشتند. خودراما فوق منافع ومنفعت داران گذاشتن، برای آنکه بیشترین قدرت را به عنوان عادل بدست آورد، بزرگترین منفعت خواهی بود، ولی باخدا را سرچشمه انحصاری قدرت ساختن، وانتقال

قدرت را ففط دریک "جریان اعطاء وفضل" ممکن ساختن، عادل می توانست منکرمنفعت خواهی وقدرتخواهی خودبشود. تا "قدرت"، یک چیزخدائی بود و سرچشمه اش فقط خدا بود (وخدا فقط به آن کسی که می خواست، می داد) قدرت، یک چیز "فوق منفعتی وغیرمنفعتی "بود. حاکمیت الهی، این معنا را داشت که قدرت سیاسی، فقط ازخدا سرچشمه می گیرد.

تا این ایمان به جا بودکه سرچشمه قدرت سیاسی، خداست، عدالت، آرزووانتظار "زمان آخر" و "واقعیت عقبائی" وکارمهدی موعودوامام آخر "خواهدبود، فقط ازروزیکه پذیرفته می شودکه انسان، به خودی خودش سرچشمه قدرت است (وقدرت یکی ازمنافع انسانی است وخواستن قدرت به خودی خودش، انسان را ناپاک وغیرمقدس نمی سازد) تفکردرباره عدالت وتحقق عدالت در "امروز" یک "حرفه ووظیفه انسان وملت "می گردد.

ولی آنچه فراموش می شودآنست که در "امروز "نمی توان "عدالت انتزاعی وعدالت کمالی "که ایده آل آخرالزمانی است و وابسته به مفهوم" قدرت مقدس مافوق انسانی است "، تحقق داد. ولی انسان که هزاره ها عادت به "آرزوی عدالت ایده آلی وآخرالزمانی وانتزاعی وکمالی، بوسیله یک مردمقدس "کرده است، حالا آن عدالتی راکه با قدرت خودش تحقق می دهد، هیچگاه اوراارضاء نمی کندوازخودش توقع "قدرت خدائی "دارد. وموانگارد که با یک " قدرت مقدس "است که می توان به "کمال عدالت "رسیدوبا همین اندیشه، داشتن "قدرت بی اندازه "راپیش فرض تحقق عدالت کامل می داند ونادانسته قدرت را برعدالت ترجیح می دهدووسیله را جایگزین هدف می سازد.

چه موقعی تجربیات انسانی می توانند اشتباهات عقایدرا کشف کنند

هرجامعه ای می تواند اشتباهات هرفکری یا هرفلسفه ای یا هرعقیده ای (دین وایدئولوژیئی) را درتجربیاتش تشخیص بدهد، وبرای آنکه به آن اشتباهاتی راکه درتجربه خوداز آن فلسفه ها وعقایدیافته، بهاء واهمیت بدهد، بایدیاحاکمیت آن فلسفه وعقیده را محدودسازد، یاآنکه به کلی مانع "حاکمیت آن فلسفه یاعقیده یاتئوری علمی"گردد.

اشتباهات هرفلسفه یاعقیده را دربیشتراندیشیدن و"بیشترگستردن آن عقیده "

نمی توان به آن خوبی کشف کرد که در تجربیات. ولی برای از بین بردن "ارزش تجربیات" باید آن فلسفه یا تئوری علمی یا عقیده را حقیقت ساخت. هرکسی با حقیقت ساختن عقیده و فلسفه خود، همه تجربیات انسانی خود را که انطباق با آن حقیقت ندارند، اشتباه می گیرد. از این رو "تجربه انسانی"، هنگامی ارزش خود را پیدا می کند که حق و قدرت یافتن اشتباهات را در عقیده و فلسفه و تئوری علمی خود دارد. کسیکه نمی تواند در حقیقتش اشتباهی بیابد، به تجربیاتش هیچ ارزش نمی دهد.

تاریخ حقیقی و منفعت حقیقی

یکی تاریخ را برای تجلیل دینش و دفاع از آن مسخ می کند، یکی تاریخ را برای تجلیل ملتش و دفاع از آن مسخ می کند، یکی تاریخ، را برای تجلیل طبقه اش و دفاع از آن مسخ می کند و یکی تاریخ را برای تجلیل نژادش و دفاع از آن مسخ می کند.

هیچ مورخی دیگر قادر نیست بدون طرفداری (بدون دفاع از منافعی) تاریخ بنویسد و هیچ انسانی دیگر قادر نیست، تاریخی که بدون طرفداری است، بخواند. و کسیکه بی طرفانه (بدون درنظر گرفتن منفعت گروهی) تاریخ می نویسد، به نظر مردم، او منفعت خود را یا مزوّرانه پنهان می کند یا از منافعی که دارد خود بی خبر است.

برای ما آنکه ماوراء منافع باشد و بیندیشد و ببیند، وجود ندارد. مسئله دیگر این نیست که ما طبق منفعت خود، ببینیم و تاءویل کنیم، بلکه مسئله، این است که "منفعت، تنها منفعت حقیقی باشد".

وقتی می پذیریم که هرکسی و گروهی حق دارد منفعت خودش را داشته باشد، آن موقع هر تاءویل تاریخ را طبق هر منفعتی (منفعت ملی، منفعت طبقاتی، منفعت دینی، منفعت اقتصادی ...) بجا و روا می دانیم. و هر تاءویلی از تاریخ، رویه ای از تاریخ و واقعیات و اتفاقات را می نماید. ولی وقتی پذیرفتیم که میان همه منفعت های موجود، "فقط یک منفعت حقیقی" وجود دارد (فقط آن گروهی و طبقه ای و ملتی یا نژادی که این منفعت را می خواهند، دارنده حقیقت هستند و بقیه باطل و دروغ و ضدحقیقت هستند) آن موقع همه تاءویل ها را مسخ تاریخ می دانیم، و فقط تاءویل خود را " حقیقت تاریخ و تاریخ حقیقی" می دانیم. بالاخره، به جای آنکه حقیقت را "ماوراء منافع"

جستجو کنیم، یک منفعت را میان همه منافع، استحاله به حقیقت می دهیم. فقط یک منفعت است که حقیقت است. آنکه منفعتی غیر از من دارد، باطل و دروغ و ضدحقیقت است و از حقیقت، آگاهبود کاذب دارد.

ولی انسان اگرهم نتواند خود را "ماوراء همه منافع" ارتفاع دهد، می تواند در زمانهای مختلف از دیدگاه منافع مختلف، تاریخ و اتفاقات و واقعیات را ببیند و تاءویل کند و تجربه از "مسخ شدگی تاریخ" از دید هر منفعتی داشته باشد. انسان می تواند مانع آن شود که "یک منفعت" او را به تمامی قبضه کند و در تصرف آورد. و یک منفعت تا به شکل "التهاب وجودی" درنیامده است که سراسر انسان را فرا بگیرد، نمی تواند تبدیل به حقیقت شود. به کاربردن تاریخ برای تاءمین منفعت دینی یا طبقاتی یا ملی یا نژادی، تقلیل تاریخ به آلت است و وقتی ما از منفعت دینی یا طبقاتی یا ملی خود حقیقت ساختیم، ما آلت را نیز مقدس می سازیم. با از دست دادن ایمان به "حقیقت ماوراء منافع و ماوراء طرفداریها" ما احتیاج به منفعتی داریم که قابل تبدیل به حقیقت باشد. از این روهست که ما دیگر نمی توانیم "بی التهاب از یک منفعت" زندگی کنیم، چون با ملتهب شدن از یک منفعت، آن منفعت از ما به عنوان حقیقت گرفته می شود. حتی منفعت جویی فردی ما نیز تبدیل به یک نوع التهاب می شود. تاریخ تا به حال "طبق حفظ منافع شاهان و ادیان و ملل و طبقات" نوشته شده است. درک تاریخ همیشه رفع مسخ سازی های متفاوت در اثر منفعت بینی های مداوم است. هیچ تاریخی نیست که مسخ نشده باشد، وقت آن شده است که ما مانع تبدیل منافع به حقایق شویم. برای داشتن منفعت خود شرم داریم و منفعت را ناپاک می دانیم از این رو مجبوریم از منفعتِ خود، حقیقت خود را بسازیم، تا داشتن منفعت نه تنها ما را عذاب ندهد بلکه باعث افتخار ما نیز بشود.

تفکر فلسفی، جنبش برای بیشتر شدن

فلسفه، تفکریست که از ظرفِ "آن" فرا می ریزد"، "پوستهِ" واقعیت "را درهم می شکافد، بیش از "فردیت" و "موقعیت" می شود، از چهارچوبه "ملت و قوم و امت و طبقه" گام فراتر می نهد، این "کشش به بیشتر از لفافه ها و پوسته ها و محدوده های تاریخی و اجتماعی و جغرافیائی شدن" در او خصوصیتی پدید می آورد که ما "ابدیت و عمومیت" می خوانیم. از "یک موقعیت عادی زندگی"

شروع می کند ولی با "فراتر رفتن از آن موقعیت" سبب می شود که از آن موقعیت چیزهائی دریابد که "در" آن موقعیت تجربه نمی کند. همین "کشش به فراتر رفتن از یک موقعیت خاص یا واقعیت خاص"، تعلق خاصی به آن موقعیت و واقعیت و آزادی خاصی از آن موقعیت و واقعیت پدید می آورد. با آن موقعیت و واقعیت، ولی وراء آن موقعیت و واقعیت هست.
با این تجربهٔ اندیشیدن فلسفی، هر واقعیتی، هر پدیده ای، هر فردی، هر عقیده ای و هر دستگاه فلسفئی، هم خانه و جایگاه ریشه و هم زندان و تنگنا می شود. او در هرچیزی لانه و زندان خود را می یابد. این بیشتر شدن از هر واقعیتی، از هر موقعیتی، از هر عقیده ای، از هر ملت و طبقه و امتی، از هر دستگاه فلسفئی، . . . همیشه او را ناراحت و مضطرب می سازد، در حالیکه از آنها نیرو می گیرد و تغذیه می شود. از مرزها گذشتن همیشه شکستن دیوارهائیست که مقاومت می کند و گسستن از خرافاتی است که مأنوس هستند و پایبند می کنند، گریختن از واقعیت هائی است که اطمینان می بخشند و سنگین می کنند، تضاد با محدودیت هائی است که انسان را مشخص و با هویت می سازند ولی زندان هستند.
کسی واقعیت را دوست می دارد که "در درون" واقعیت می گنجد و در واقعیت جای کافی برای آرامش و اتکاء دارد. کسی یک عقیده یا دستگاه فلسفی یا یک دین و ایدئولوژی را دوست می دارد که آن عقیده و دستگاه فلسفی و دین جا به همه تجربیات و احساسات و افکارش می دهند و چنین عقیده و دستگاه فلسفی و دینی را نمی تواند ترک کند، چون ترک کردن همیشه نگنجیدن و "وسیع تر از آن عقیده یا دین دستگاه فلسفی شدن" است. انسانی که تجربیات و احساسات و افکارش آنقدر می افزاید که دیگر در آن عقیده یا دین یا دستگاه فلسفی یا تئوری علمی نمی گنجد، فلسفی می اندیشد.
آنکه واقعیت دوست است و با واقعیات زندگی می کند و خود را با واقعیات انطباق می دهد، "در" واقعیات است. واقعیات برای او مطبوعند. واقعیات، جهان او هستند. در منفعت خواهی اش و در ارضاء منفعتش، خوش است. در قدرت خواهی اش و در ارضاء قدرتخواهیش، لذت می برد.
ولی به محضی که سائقه منفعت خواهی و سائقه قدرتخواهیش، برای او تنگ شد، از ارضاء آن دیگر لذت نمی برد و اگر لذت می برد مزه تلخی نیز همراهش هست. آنکه معتقد است، "در" عقیده اش هست. به چنین کسی اعمال طبق معتقداتش،

لذت می بخشد، و اطاعت از آموزه های عقیده اش، او را شاد می سازد. ولی از آنگاه که شروع به اندیشیدن فلسفی کرد، آن اعمال و اطاعت ها نه تنها به او لذت نمی بخشند بلکه به او عذاب می دهند. آنکه فلسفی می اندیشد، "در یک دستگاه فلسفی"، درک تنگی می کند، درک زندانی بودن می کند. او باید از دستگاه فلسفی خود، از عقیده خود، حداقل گاه به گاه بیرون برود تا هوای آزاد استنشاق کند. برای چنین کسی، عقیده اش، دستگاه فلسفی اش، ملت و طبقه و امتش، فقط استراحتگاه اوست. او در گوشه عقیده اش و دستگاه فلسفی اش، فقط در موقع احتیاج و ضرورت، می خوابد و دست از حرکت و آزادی می کشد ولی وقتی احتیاج و ضرورت تلاش و آزادی و حرکت و جنبش رسید آن را رها می کند. برای او عقیده و واقعیت و دین و دستگاه فلسفی اش، فقط جا برای رفع خستگی است. خانه او، محل کار و عمل او نیست.

عقلی که بیش از حد پویاست

عقل می تواند فقط با مفاهیم ثابت کار کند، چه این مفاهیم ثابت را به عنوان بدیهیات یا تجربیات بنیادی یا واقعیات یا حقایق بگیرد چه به عنوان مفروضیات و قراردادها. مفاهیم بنیادی ثابت عقل، معمولاً برانگیخته از تجربیات تازه ماست، ولی روابط میان این تجربیات و آن مفاهیم بنیادی، معمائی است ناگشوده. عقل می تواند برروی این مفاهیم ثابت بنیادی، دنیای فکری خود را گسترش بدهد و آن دستگاه فکری را تا محدوده ای، طبق تجربیات تازه ای که می کند، تصحیح کند، ولی از محدوده ای به بعد حتی نمی تواند تجربیات تازه اش را آگاهبودانه دریابد و بشناسد و این تجربیات را معمولاً "نادیده می گیرد و تحقیر و طرد می کند.
عقل می تواند در این دنیائی که بر این مفاهیم ثابت بنیادی می سازد، ساکن و آرام و مطمئن و بالاخره سنگ شود و با "حقیقت شمردن آن مفاهیم ثابت بنیادی"، در آن دستگاه فکری، عقل خود را مدفون می سازد و می میرد. سکون مطلق عقل در مفاهیم ثابت بنیادی اولیه، مرگ عقل است.
عقل برای نجات خود از این مرگ حتمی، باید گاه به گاه این مفاهیم بنیادی ثابت را که آغاز تفکر او هستند، جابجا کند و تغییر بدهد، تا بتواند حرکت گسترشی و حرکت تأویلی و حرکت استنتاجی خود را از نو شروع کند. حرکت عقل در این موقع فقط "حرکت گسترشی و حرکت تأویلی و حرکت استنتاجی"

است. ولی این جابه‌جا ساختن گاه‌به‌گاه "از مفاهیم ثابت بنیادی" به "مفاهیم ثابت بنیادی دیگر"، حرکت بنیادی وجوهری عقل است. خلاقیت عقل ورستاخیزفلسفه با رها ساختنِ مفاهیم ثابت بنیادی گذشته وبرگزیدن مفاهیم ثابت بنیادی تازه، ممکن می گردد. ولی این رهاسازی پی درپی مفاهیم ثابت بنیادی، سبب گمراهی عقل درفعالیتش می گردد. عقل به این انگاره بیهوده واشتباه می افتدکه می تواندهمیشه بدون پارگی، درهمان حرکت بنیادیش بماندوهیچگاه ازحرکت بنیادی بازنماند.

و "تعیین ناپذیری میان مفاهیم ثابت بنیادی، با تجربیات تازه بنیادی"، سبب می شودکه ما مفاهیم ثابت بنیادی عقل را تولیدخودجوش عقل بگیریم وبیانگاریم که عقل کاملا" ازتجربیات و واقعیات، جدا ومستقل است.

با این مستقل انگاریِ عقل، می انگاریم که "مفاهیم بنیادی ثابت"، آفرینش دلبخواه خودعقل است. بدینسان عقل، عقلِ خودکارمی شود، ودیگراحتیاج با عینیت دادن خودبا مفاهیم ثابت بنیادی اولیه ای ندارد. بلکه حرکت بنیادی عقل، فقط براساس "عینیت عقل با خودعقل" قرارمی‌گیرد. بدینسان، عقل با ازدست دادن هرگونه "سکون وثبوت وآرامش واستحکامی"، حرکت محض وفعالیت محض ونا‌آرامش محض وانعطاف پذیری محض می گردد. دراین مرحله است که عقل به‌کلی ذوب وبخار ومتصاعدوبالاخره منتفی می شود. عقل درتقلیل یافتن به "حرکت بنیادی محض"، دیگرنقش اساسی خِرَدرا (که گسترش وساختن دستگاه نظم‌فکری براساس مفاهیم ثابت بنیادی باشد) نمی تواندانجام بدهدوهدف وجودی خودرا گم‌می کند، وعناصرغیرعقلی وضد عقلی برانسان چیره می شوند. چون عقل، نقش بنیادی اش آنست که رابطه میان "مفاهیم‌بنیادی ثابت" را با "تجربیات وواقعیات بنیادی" که معمائی ونا‌آگاهبودانه ونامعلوم وتاریک است، درجریان استنتاجات وازهم‌گشائی ها وازهم‌گستریها ومقایسه با تجربیات و واقعیات زندگانی واجتماع وتاریخ، روشن ومعین ومحدودسازد، ونشان بدهدکه با مجموعه ای ازمفاهیم‌بنیادی ثابتی که براساس تجربیات وواقعیاتی قراردارند، تا چه اندازه می توانندتجربیات انسانی را درخودبگنجانندوجای دهندواز کجا به‌بعد، ازجذب تجربیات دیگرانسانی ناتوانند. با جابجا ساختن سریع مفاهیم ثابت بنیادی، عقل برحرکتش می افزایدولی ازقدرت گسترشش و ازتشخیص "ظرفیت جذب تجربیاتش درآن مفاهیم" محروم‌می ماند.

پندارنیک وخرد

کلمه "پنداشتن" دردوره ما به معنای غلط به‌کاربرده می شود. پنداشتن برای ما خیال بافی است. ولی این خرداست که می پندارد. خرد، عقلی است که برای نظام دادن به‌زندگی وشادزیستن کارمی کند.

"پند" که‌نتیجه تلاش خرداست، برای کاربستن درزندگی درگیتی (جهان منظم‌مادی) است. ایرانی، با خردکه‌یک "عقلی عملی" است کارداشته است واینکه‌گفتارنیک، کردارنیک، پندارنیک را اساس تفکراجتماعی ایرانی می دانندبرای این است که "پندار"، میوه ایست که‌خردانسانی به‌بار می آوردوپایه‌گفتاروکردارنیک است وخردبا خیالبافی و "براندیشی" (speculation) وفرااندیشی (Transcendantal thinking) یا (Metaphysical thinking) کارندارد.

خرد، فقط با حواس وتجربه‌کاردارد وبه‌قول فردوسی درشاهنامه‌فقط در باره‌آنچه‌می بیند (آنچه‌به‌حواس او می آیند) می پنداردوازاین برتر نمی گذرد. پندوپنداروپنداشت، نتایج تلاش خردبرای کاربستن درگیتی (درزندگی فردی واجتماعی وسیاسی وحقوقی) است. بخردان (باخردان) با intelectuel ها فرق دارند. برای "بخرد"، تجربه‌وعمل وحواس وتفکر (اندیشیدن = پنداشتن) ازهم‌جداناپذیرند. بخرد بازیستن درگیتی (جهان منظم‌مادی) وپنداشتن درگیتی وبرای گیتی کاردارد. وکشورداری وجهانداری (که‌سیاست باشد) با همین خرد (وجایگاه وسوی فعالیتش گیتی) کاردارد. یک هوشمند (intelectuel) نه‌به‌طورضروری اندیشمند (thinker) ونه‌به‌طورضروری بخرد (خردمند) است بلکه‌کسی است که‌بیشتربا افکار، کاردارد.

و "روشنفکر"، درواقعیت کسی است که‌برای خود "رسالت تنویرعقل مردم را با افکاری که‌مهم‌می شمارد" قائل است، واین پدیده‌ایست خاص کشورهای عقب افتاده‌وروشنفکر، هیچ نوع خلاقیت فکری ازخودش ندارد و فقط دلال افکارخاصی است ولی خودش نه‌می اندیشدونه‌می پندارد (خردمندنیست که‌با تجربیات حواس خودازاجتماعش به‌پندهای مناسب با زندگانی اجتماعی وسیاسی وحقوقی واقتصادی اش برسد). جای خردمیان ما خالی است.

اندازه‌گیری همدیگر

هرانسان دو نوع اندازه دارد .یکی آنکه خودش تنها اندازه خودش هست . انسان به عنوان فرد (درخصوصیات غیرقابل مقایسه اش با دیگری) اندازه هرچیزیست وطبعا" اندازه خودش نیز هست .ودراین محدوده،نه با کسی رقابت می کندنه با کسی حسادت دارد ولی طبق این اندازه نمی توان عدالت کرد . دیگرآنکه هرانسانی خودرا با اندازه ای اندازه می گیرد که دیگری را نیز با آن اندازه می گیرد .هرانسانی درخصوصیات مقایسه پذیربا دیگران، می کوشد اندازه خود و دیگری را نسبت به هم پیدا کند .بنابراین عدالت درمحدوده ای اجراء می شود که انسان خصوصیات مقایسه پذیربا دیگری دارد . هرانسانی "حق دارد" به آن اندازه نیزبخواهد که این خصوصیات خودرا با دیگری می سنجد .

این است که "شیوه سنجش خصوصیات مقایسه پذیربا دیگری" اساس عدالت می باشد ،نه شیوه سنجش هرکسی از خود ،به عنوان معیار مقایسه ناپذیر (درفردیتش)وانسان موقعی خودرا با دیگری می سنجد که دیگری را از دیدگاه حسادت یا رقابت ببیند .این دو سائقه اساسا" افراد را به مقایسه با همدیگر می کشانند ،بدینسان این دو سائقه ،سوائق کاملا" اجتماعی هستند .واگر حسادت ورقابت نباشد ،مردم همدیگررا با همدیگر اندازه نمی گیرند واحساس عدالت بدون این دو سائقه رشد نمی کند .ولی این میل به خودرا با دیگری اندازه گرفتن می‌تواند هم یک عنصر مثبت باشد وهم یک عامل زیانبار گردد .معمولا" وقتی درجامعه اشخاص نالایق به ثروت وحیثیت وقدرت رسیدند (دراثر وراثت یا دراثر هوچیگری یا دراثر عدم تشخیص لیاقت یا در اثرعدم ارزش نهادن به لیاقت)سائقه حسادت بی نهایت رشد می کند ودر جامعه مزمن ومخرب می شود .وقتی امکانات سالم رقابت کاست یا از بین رفت ،سائقه حسادت درمردانی که توانائی واستعداد برای رسیدن به ثروت وحیثیت وقدرت دارند ولی امکان آنرا ندارند ،بیمارگونه می شود وبالاخره نظام اجتماعی وسیاسی واقتصادی را به هم می زند .این است که حل مسئله عدالت اجتماعی،حل مسائلی است که از روابط حسادت ورقابت ایجاد می گردند .تا موقعی مردم احساس وجود عدالت دراجتماع دارند که سوائق حسادت ورقابتشان به همدیگرجامعه را از هم نمی پاشد بلکه جامعه را قدرتمندتر وآبادتر وآزادتر می کند .

حل مسئله عدالت ،کارآساختن وسازنده ساختن سوائق حسادت ورقابت نسبت به همدیگراست نه "نفی سوائق حسادت ورقابت "

انسان نیرومند

"نیرومندی" ،مفهومی است که ما دیگررابطه خودرا با آن از دست داده ایم . "انسان نیرومند" ،انسانی است که ما از نو لازم داریم .وما درشاهنامه با "تصویرچنین انسانی" آشنا می شویم که درسراسر ادبیات ایران بعدازاسلام ، جزآثارجزئی که گاه گاه به چشم می افتند ،گمشده است ."انسان نیرومند" به هیچوجه با "انسان ارتشی ونظامی وسیاسی یا پهلوانی" وبالاخره با "قدرتمندسیاسی "عینیت ندارد .ومفهوم نیرو به کل با مفهوم "قدرت" تفاوت دارد .

درفلسفه زندگی نیرومندانه ،انسان جائی و وقتی " هست "که "نمودار" است ."پیدایش" ،تساوی "بود" با "نمود" است .انسان باید درکارهایش با دیگران (درجامعه)وبا هرچیزی (دروسائل وابزار وسائل تولیدی گرفته تا وسائل جنگ) ،پیدایش یابد ،یعنی وجودخودرا درنمودخوددریابد .انسان درآگاهبودازنمودهایش ،ازپدیده هایش (اعمال وگفتار وافکارواحساساتش) دردیگران ودرچیزها ،"آگاه ازبودِخود" می شود .انسان ،بدونِ نمودار شدن دراعمالش ،"نیست" .وهدف وجود انسان آن است که درجامعه "پیدایش" یابد .هدفِ وجود جامعه وحکومت واقتصاد، پیدایش انسانها درجامعه وحکومت است واقتصاد ،"پیدایشگاه "انسانهاست .

انسان نیرومند ،درنمودارشدن ،دردیگری به دیدِ دیگری آمدن ،دردیگری به حس دیگری آمدن ،دردیگری به اندیشه دیگری آمدن ،خودمی شود ،واین دردیگری نمودارشدن ،دردیگری ودرجهان خارج ازخودودرجامعه ودرحکومت ودراقتصاد ،"خودشدن" و" دریافتنِ بودِخود" است که شادی وخوشی وکام می آورد .خود ،درهمه چیز ،پیدا می شود واین پیدایش خود درهمه چیزها و انسانها ،خودشدن است .ودرنمودارشدن درهرچیزی (به وسیله اعمال وگفتار وافکارواحساساتش)درهمه نهادها وسازمانها ،با خودوخودمی شودودوست دارد که خودبشود و دیگران دوست دارند که این خودشدن را ببینند و به آن "آفرین "بگویند و کسیکه در این پیدایش ها ،خودنمی شود ،نفرین(نه آفرین) شدنی است .جامعه ،پیدایش هرکسی را آفرین می گوید وآفرین می کند

(آفریننده است .یاری به پیدایش انسان در اعمال وگفتار و افکار و احساساتش می دهد .آفرین گفتن وآفرین کردن،دوستی ومهر جامعه به پیدایش انسان هاست .آفرینش وپیدایش متلازم همند .)
جامعه ،مهربه پیدا شدنِ انسان دربودنش ــ چنانکه هست ــ درخوددارد ، بنابراین پیدایش وآفرین کردن ازهم جدا ناپذیرند ،کسی که خودرا ــ آن طورکه هست ــ نمی نماید ،یاکسی که خودرا وارونه آنچه هست می نماید ــ هوچیگری می کند ــ نفرین می شود) .
انسان درفلسفهِ سستی (انسان سست)بایدبرعکس درجامعه ،دردنیا در وسائل ،درسازمانها ناپیدا وگم یعنی "بی خود"بشود .درنمودهایش (دراعمالش درگفتارش ،دراحساساتش ،درافکارش)به وجودنیاید ." خودش" دراین نمودها ،وجودخودرا درنیابد .دیگری (جامعه)به "پدیده های خود" درهرانسانی ،آفرین نمی گوید ،بلکه آنرا نفرین می کند ،آنرا زشت و اهریمنی می کند .نمودهای این خود"حتی برای خودانسان شّرواهریمنی می شود .خود ،درهمه ویژگیهایش (درهمه آنچه خود ،خوداست) ،سستی است و سستی را بایدپنهان نمود .خودوآنچه ازخودست (اعمال وافکار واحساسات) وبرای خوداست (منفعت های خوذ ،قدرت خود) ،سستی وزشتیِ واهریمنی است .انسان بایددرجامعه ،بی خودبشود .انسان بایددرامّت بی خودبشود . انسان بایددرطبقه ،بی خودبشود .انسان بایددرملت بی خودباشد . انسان بایددرحکومت ،بی‌خودبشود .انسان بایددر"روابط تولیدی اقتصادی"بی‌خودبشود .انسان‌بایددر" روابط اجتماعی"بی‌خودبشود .انسان بایددرخدا ،درروجود ،درکل‌بی‌خودبشودهمه این هااوج فضیلت هستند . اعمالش وافکارش واحساساتش وگفتارش نباید اثری ازشخصیت مخصوص‌و منحصربه خودش بنماید ."نمودِخود دراعمالش درعواطفش درافکارش" ،همه "منی "است .وهمه شرها ازِ"من بودن "است .
انسان بایددرهمه اعمال وافکار واحساسات وگفتارخود ، "خود"رابپوشاند ، خودرا تاریک سازد ،خودرا سرکوبی کند ،خودرا فانی ومحوسازد .عمل بکند ولی آن عمل نبایدچیزی ازخودا وبنماید .فکربکند ،ولی آن فکرنباید چیزی ازخصوصیات او بنماید .بگوید ،ولی آن گفته نبایدبیان او باشد (بیان خواستها یا منفعت خواهیها یا امیال وعواطف او باشد)اعمال‌وافکار واقوال واحساسات او باید" سراپا " و"فقط "بیان وآیت " خدا "یا

"امرخدا "یا "مشیت خدا "باشد ،اعمال وافکار واقوال واحساسات او باید "سراپا " و"فقط " ،عینیت با " ضرورت سیرتاریخ،داشته باشد ،اعمال‌وافکار واقوال واحساسات او باید"سراپا "و"فقط " ،نمودارمنافع‌طبقه‌اش،ملتش، نژادش ،امتش باشد ،اعمال وافکار واقوال واحساسات او بایدعینیت با جامعه‌اش ،داشته باشد ،باحکومتش داشته باشد ،بارهبرش داشته باشد . واز این "بی خودشدن "بایدنهایت لذت را ببرد ،ودراین "بی خودشدن"باید درک آزادی بکند (آزادی ازشرواهریمن ،آزادی ازفساد وگناه وجهل وکفر وآگاهبودکاذب) .بدینسان "انسان نیرومند" ،نه تنها دیگرایده آل،نیست، بلکه انسانی است اهریمنی وشیطانی .ولی بازهنگام آن فرارسیده است که ما نیرومندبشویم وخودرا درزندگی خودودراندیشه وگفته وکرده خودتائیدکنیم ودوست بداریم ،وبه هرکه خودرا درگفتاروکرداروپندارش ،پیدا می سازد ، آفرین گوئیم وما آفریننده انسانها وآفریده انسانها بشویم وبیان خود را دردیگری،شرواهریمن نسازیم .وازخوددرهرکسی،انتظاررکردارورفتار اهریمنی نداشته باشیم .این مائیم که بانفرین "خود" ، شّرواهریمن‌رادر گیتی پدیدآورده ایم .

عذاب انسان،حقیقت وعدالت رانفي مي كند

عدل رابایدبیشتر،از" واقعیت عذاب ودردِ"انسان استنتاج کردتا از مقتضیاتی که معرفت اجتماعی یااقتصادی یاتاریخی وسیاسی یادینی‌و ایدئولوژیکی‌ایجاب می کنند .همیشه وجودآنانی که دراثرمقتضیاتی که چنین معرفتهائی حاکم ساخته اند ،عذاب می برند ،نشان آنست که مفهوم عدالتی که این معرفتها دارند ،تنگ وغلط است .عذاب ودردانسانی، نشان می دهدکه مفهوم‌عدالت وحقیقتی‌که دربینش اجتماعی‌واقتصادی‌وتاریخی وسیاسی ودینی داریم ،غلط است .عذاب انسانی،حتی بهترین دلیل برآنست که یک حقیقت باطل است .همانطورکه جهنم ،دلیل بطلان "تصویریست که از خدا "داردوبه هیچوجه دلیل عدالت اونیست .عذاب انسان،حتی حقیقت و معرفتی راکه ایجاب این عذاب را می کنند ،نفی می سازد .
حقیقت درگذشته ،مافوق عذاب انسان قرارداشت ودرمقابل عذاب‌انسان، بی تفاوت بود .حقیقت ،حقیقت بودولوانسان ازآن بیشترین عذاب را ببردولوانسان نابودساخته شود .انسان درمقابل حقیقت وعدالت،ارزشی

وجودی نداشت. عدالت و حقیقت آنقدر اعتلاء پیدا می کردند که وجودی مستقل و جدا (منتزع) از انسان می شدند. عدالت و حقیقت، ارزشی و وجودی "میان انسان ها" و مربوط به انسان ها نبود. این بود که در اجرای عدالت یا گسترش و تنفیذ حقیقت، به اینکه انسان چقدر و چگونه از آن عذاب می برد، نگریسته نمی شد. عدالت به هر قیمتی شده است (یعنی با هرگونه عذاب و شکنجه انسانها) باید اجراء گردد. این بود که قساوت و فقدان رأفت، بزرگترین فضیلت عدالت بود. چشم عدالت در کاربرد شمشیر در مقابل دردی که مجرمان می کشیدند، بسته بود. عدالت و حقیقت، نباید با عذاب بردن انسانی، در ادامه تحقق خود کوچکترین تزلزلی و رعایت خاطری به خود راه بدهد. عذاب بردنِ هیچ انسانی، در مقابل عدالت و حقیقت، ارزش ندارد، ولی برعکس چنین مفهومی از حقیقت و عدالت، حقیقت و عدالت یک چیز انسانی است و مربوط به انسانهاست و هیچگاه نباید از "احترام به ارزش انسان" چشم بپوشد.

"عذاب دادن به انسان"، به نام عدالت و حقیقت هم که بشود "سلب احترام انسان" است. مجرمی که خود سلب احترام از انسانی دیگر کرده (به انسان دیگر عذاب و شکنجه داده، برای او ایجاد درد کرده است)، خود از طرف قانون و اجتماع و عدالت و حقیقت باید مورد احترام قرار گیرد. از این رو تنفیذ عدالت و گسترش حقیقت، مافوق و ماوراء انسان و عذاب انسان قرار ندارند. عذاب انسان، مرزهای عدالت و حقیقت را معین می سازند. حقیقت و عدالتی که این قدر نسبت به انسان، متعالی و از انسان دور باشند که دیگر احتیاج به مراعات انسان و عذابی که او می برد، نداشته باشند، دیگر عدالت و حقیقت نیست. چنین حقیقتی و عدالتی، انسانی نیست.

"عدالت عینی" نیز اگر مفهومی از عدالت است که "وراء عذاب انسان ها" قرار می گیرد و در تحقق خود، هرنوع عذابی را نادیده می گیرد، غیرانسانی و ضدانسانی و ظلم است.

طرفداری سیاسی

وقتی "طرفداری کردن"، یک التهاب عاطفی در سیاست شد، آنگاه برای "دفاع از منفعت یا برتری" یک فرد یا گروه یا حزب، همه خصوصیات و وجوه و صفات آن فرد یا گروه یا حزب را تبدیل به فضایل می کنند و همه خصوصیات

و وجوه و صفات فرد یا گروه مخالف با آنرا تبدیل به شرّ کنند. بدین سان طرفداری کردن، ایجاب دو معرفت غلط می کند.

هم فضائل سرتاپائی فرد یا گروهی که از او دفاع کرده می شود، نتیجه کژبینی و کژشناسی چنین گونه طرفداریست و هم زشتی و پستی (شرارت) سرتاپائی فرد یا گروهی که مورد پرخاش قرار گرفته، نتیجه کژبینی و کژشناسی است.

"طرفداری سیاسی" نباید یک "التهاب عاطفی" بشود تا طرفداری سیاسی باقی بماند. این گونه "طرفداری با التهاب"، انسان را هم نسبت به دوست هم نسبت به دشمن، کور می سازد. طرف کسی یا گروهی یا حزبی را گرفتن، نباید بدانجا بکشد که انسان "همه خصوصیات و صفات و وجوه" یک فرد یا گروه یا حزب را جز آن ببیند که هست. ما در همه چیز و همه وجوه و همه صفات و خصوصیات از کسی یا گروهی یا حزبی در سیاست طرفداری نمی کنیم و ما در همه چیز و همه وجوه و همه صفات و خصوصیات، بر ضد کسی یا گروهی یا حزبی در سیاست نیستیم. چنین گونه طرفداری، سبب می شود که ما یکی را سراپا (همه جانبه) تبدیل به حقیقت و خدا کنیم و مخالفش را سراپا تبدیل به ضد حقیقت و اهریمن سازیم.

طرفداری سیاسی (برای دفاع یا حفظ از چند منفعت یا برتری) همیشه یک طرفداری نسبی و محدود، و مخالفت سیاسی همیشه یک مخالفت نسبی و محدود است. ما تا چه اندازه و در چه وجوهی از یک گروه یا فرد یا حزبی طرفداری می کنیم و ما تا چه اندازه و در چه وجوهی با یک فرد یا گروه یا حزب مخالفت می کنیم. حتی طرفداری ما از مظلوم و مخالفت ما با ظالم نیز یک طرفداری نسبی و یک مخالفت نسبی و محدود است. ایجاد التهاب عاطفی در سیاست (طرفداری از یک منفعت) برای آنست که "طرفداری سیاسی نسبی و محدود" را تبدیل به "طرفداری مطلق و کلی" سازند، یعنی صحنه منفعت و واقعیت را ترک کرده و وارد عالم "حقیقت" شوند و مسئله منفعت را استحاله به مسئله حقیقت بدهند. و در واقع از "خردورزی سیاسی" گام بیرون می نهند و مسئله سیاسی از این به بعد یک مسئله و تجربه دینی می شود.

نه شرقی و نه غربی یا هم شرقی و هم غربی در سیاست، با نه شرقی و نه غربی یا هم شرقی و هم غربی در حقیقت (دین یا ایدئولوژی) فرق دارد. در سیاست، مسئله قبول یا مخالفت نسبی و محدود در بعضی چیزها با شرق و در بعضی چیزها با غرب است. وگرنه مخالفت مطلق و کلی با شرق یا غرب یا قبول مطلق و

کلي با شرق یا غرب ،یک عمل یا اندیشه غیرسیاسی وحتی ضدسیاسی است .
با دینی ساختن ویا با ایدئولوژیکی ساختن سیاست ،طرفداری یا مخالفت،
دیگویک عمل سیاسی نمی ماندبلکه طرفداری ،مسئله "عینیت سرتاپائی
با حقیقت "ومخالفت ،جهادبا شروا هریمن می گردد .
وقتی طرفداریها ومخالفت ها درصحنه سیاسی ،ازدامنه سیاسی (یعنی نسبیت
ومحدودیت)خارج شد ،حکومت را نمی توان به آسانی ازدین وایدئولوژی
جدا ساخت ،وکسی که به حکومت می رسد ،با او حقیقت پیروزمی شودودشمنانش
به عنوان شروا هریمن وباطل وطاغوت نابودساخته می شوند .انسان هنوز
می انگاردکه جائی با حقیقت ،سروکاردارد که سراپای اورا فرا گیرد .ازاین
روحقیقت والتهاب (هیجان وسرمستی)به سرعت با هم می آمیزندومشتبه
ساخته می شوند .ولی التهاب عاطفی که همه وجودانسان را فرا می گیرد،
غیرعقلی وچه بسا ضدعقلی است وطبعا" با خودتاریکی وابهام ومه آلودگی
می آورد .
با ضرورت تعهدسیاسیِ همه مردم ،شیوه التهابی کردن وهیجان زنی مردم
متداول می گردد .مردم ،بسیج می شوندتا درسیاست ،حقیقت را پیروز
سازندوا هریمن را نابودکنند .چنین روشی برای متعهدساختن سیاسی
مردم ،به کلی غلط وزیانبار وفاجعه آفرین است .

بیـــدا دودرد

ما وقتی "درد"داریم که به ما "بیداد"شده است .وقتی که آنچه حق ماست
(ما بدان سزاواریم)به ما ندادند ،حق ما را گرفته اند ،وچون آنچه حق
ماست ،ضرورتا"به ما تعلق داردوجزئی ازماست (ما درحق خوداست که خود
هستیم وخودمی شویم) ،بنابراین ندادن حق ما ،بریدن وبرداشتن جزئی
ازوجودماست وبریدن وجود ،درد دارد .این مهم نیست که چقدرازوجود
بریده می شود .هرچه هم ازوجودما بریده شود ،درددارد .
بریدن ازوجودزنده (جاندار)وبرداشتن آن ،آزردن جان وآسیب زدن به
جان ،وطبعا" تلخ ساختن جان دیگریست واین درداست .درک حقوق
اولیه انسانیِ خودبه عنوان جان خود ،اساس عصیانهاوانقلابات وجنبش ها
است .تا مردم راازآگاهبودحقوق اولیه انسانی به عنوان جان خودباز
می دارند ،امکان عصیان وانقلاب وجنبش رامی کاهندویا بزودی خفه می کنند .

وقتی ما درد داریم (حقوق اولیه را درجان خودداریم وکسی یا مرجعی
آنرا ازما می گیرد)فریاد می زنیم وشکایت واعتراض می کنیم وخشم
می گیریم .آنکه ایجاددردبرای ما می کند ،به ما ستم می ورزد .آنکه جان ما
را شیرین می کند (حق ما را به ما می دهد= دادگراست)دوست ما وبه ما مهر
می ورزد .پس برای رفع درد درجامعه ،بایدرفع بیدادکرد یعنی غلبه بر
ستمگرکردیا ستمگررا منتفی ونابودساخت .
پس مسئله عدالت ،مسئله دردانسان است .انسان با دردبدنیا نمی آیدتا
با دردزندگی کندوبا دردبمیرد ،بلکه با دردها یش ،بیدادها را درمی یابد
ومی کوشدبرآنها چیره شودتا جانش را شیرین ترو شادترکند .حساسیت برای
دردبرای زیستن لازمست .کسی که احساس دردندارد ،ازبیدادی که به او
ودیگران می شودبی خبرمی ماندونیروی عصیان واعتراض درا ونمی جوشد .
این است که "آستانه تحمل درد"بایدمحدودباشد .
مسئله عدالت ،این مسئله است که انسان تا چه اندازه بایدومی تواند درد
بکشد (تحمل کند)بدون آنکه جانش آسیب ببیندوآزرده بشود .تا آنجا که
انسان می تواندتاب دردرا بیاورد ،درمقابل ستمگر ،اعتراض وعصیان
نخواهدکردوخشمگین نخواهدشدوحق خودرا نخواهدطلبید .هربیدادگری،
برای دوام بیدادخودبایدحقانیت به بیدادش (حقانیت به وجوددردهائی
ودامنه وسیعی ازتحمل درد)بدهد ،وحقانیت به بیداد ،ازاین راه ممکن
می شودکه "قدرت تحمل درد"و"ارزش درد"را دردیگران وبرای دیگران
بالاببرد .به مردمی که می خواهدبیدادکندبایدارزش به دردبدهندودرد
بردن را مقدس کنندتا بدین ترتیب درد ،برای آنها پذیرفتنی وتاب آوردنی
وبالاخره دوست داشتنی شود .
هرکسی که به مردم ارزش دردرا می آموزدومردم را با ارزش والای دردآشنا
می سازد ،بنیادبیدادگری را می گذارد ،چه خودبداند ،چه خودنداند .
بزرگترین درد ،دردیست که با نابودشدن انسان (نابودی جان)همراه هست .
وقتی که ازانسان با زورجان را بگیرندوجان اورا (که بزرگترین حق اوست)
بستانند (جانستانی = کشتن)به او آخرین آزاروردرا می دهندوبزرگترین
بیدادرا می کنند .
بیدادکردن درکشتن شروع می شودوبیدادکردن به اوج خودمی رسدوقتی
که "جان ستاندن ازانسان "را برای خودانسان ،شیرین ودوست داشتنی

وفخرآمیزکنند .اورا حاضربه‌فدا ساختن خودوازخودگذشتن بکنندتوخودت را برای خدایت ،برای ایده‌آلت ،برای‌رهبرت ،برای حکومتت ،برای جامعه‌ات فداکن . یعنی دادن جانت برای این کارها ،برایت شیرین و دوست داشتنی وفخرآوردوحداقل تاب آوردنی باشد .
نابودشدن جانت ،برضدطبیعتش که‌درد دارد ،آنرا توبه‌طوروارونه احساس ودرک وفهم‌کن .توبرای اجرای مشیت خدایت ،برای حفظ منفعت ملت و طبقه‌وامتت ،تمنای مرگ بکن ودادن جان بایدبرایت یکنوع لذت و امتیازباشد (درس شهادت وفداکاری) .
رابطه‌طبیعی انسان بادرد ،بدین شیوه‌به‌کلی بهم‌زده‌می شود .انسانی که باید ازجان داشتن وجان پروردن ،لذت وشادی وکام‌ببرد ،ازداشتن و پروردن ولذت وشادی وکام‌بردن ازجان خود ،اززندگی خود نفرت پیدامی‌کند ومی پرهیزدوهمه‌اینها،کارهای حقیرونتگ آمیزوزشتی می شود .انسان ازجان دادن خود (ازآسیب یافتن بی اندازه‌جان خود) نبایدهیچ دردی بکشد .بدین سان انسان ازدادن جان خودکه‌دادن بزرگترین حق اوست ودرواقع ستاندن بزرگترین حق او ازاوست ،که‌او ازاین به‌بعدبه‌میل ورغبت خودانجام‌می دهد- یعنی با دست خودبه‌کلی حق خودرا ازخودسلب می کندوبه‌خودهیچ حقی ندارد .
قربانی کردن اسمعیل بوسیله‌ابراهیم‌که‌اساس دین اسلام‌است ،بیان‌همین معناست .انسان ،ازاین به‌بعد ،به‌جان خود ،به‌مال خود ،به‌فرزندوزن خود ،به‌تمتعات ومنافع خود ،به‌آرزوهای خود ،هیچ حقی ندارد .همه‌این حقوق ازآن خداونماینده‌خداوولی اوست .اوهیچ دردی احساس‌نمی کند وبه‌هیچ شکلی ازروبروشدن با این دردها،خودرا عقب نمی کشدونمی گریزد (که‌حالت طبیعی انسان وهرجانداری درمقابل دردا ست)بلکه‌برعکس به سوی آن می شتابد .ابراهیم‌پسرش راکه‌بیش ازهمه‌چیزدوست می داردبو می داردبامیل ورغبت به‌سوی قربانگاه‌می برد .بالاترازاین،همین‌درد کشیدن ودردرسانیدن رابزرگترین فخروامتیازخودبرهمه‌جهانیان می داند .وهمه‌امتیازات وحقوق اودراثراین "آمادگی به‌قربانی خود" پیدایش می یابد .جان دادن او ،سرچشمه‌حقوق اومی شوددرحالیکه‌وارونه این فکر ،جان انسان ،بزرگترین حق وسرچشمه‌همه‌حقوق اوست .
وقتی که‌صاحب هرگونه‌قدرتی،به‌جای آنکه "جان انسان رابستاند=او

را بکُشد" ،اورا بدان حالت می کشاندکه‌او به‌اختیار ورغبت خودش ،جان خودرا می دهدوازجان خودنفرت دارد (بجای مهربه‌آن)دیگرعمل بیدادگری نه‌تنها به‌عنوان بیدادوستم‌درک نمی شود ،بلکه‌به‌عنوان بزرگترین "عنایت ولطف وفضل "درک می گردد .باآین تغییرکلی حالت ما نسبت به جان ما ،"حساسیت انسانی ما برای عدالت "به‌کلی نابودساخته‌می شود ، چون حساسیت انسان برای عدالت ،هنگامی است که "کوچکترین تلخی و آسیب زدگی وآزردگی به‌جان خود" را ازهرکسی وازهرمقامی ومرجعی که‌به او برسد ،به‌عنوان ستم‌درمی یابدواحساس می کند .ولی وقتی اوبدون احساس دردازجان خودیکجا می گذرد ،دیگرمسئله "پرورش این حساسیت برای ناعدالتی "به‌کلی منتفی می گردد .حساسیت انسان برای مسئله عدالت موقعی می بالدومی شکوفدکه‌انسان جان خودرا به‌عنوان‌بزرگترین ارزش اخلاقی دوست بداردوبزرگترین حق (حقوقی واجتماعی وسیاسی و اقتصادی)خودبداندونگهبانی وپرورش آنرا بزرگترین وظیفه‌خودو دیگران (خداوحکومت وجامعه‌وطبقه‌وامت واقتصادوحقوق وسیاست ودین وفلسفه‌وایدئولوژی)بداند .مسئله‌ستم ،فقط درآسیب زدن،درتلخ کردن وآزردن جان،ودرگرفتن امکان پرورش جان،ودرگرفتن امکانات شیرین کردن جان،معنا وواقعیت دارد .این جان است که‌هستی اش ،سنجنده‌درد وبوسیله‌درد ،سنجنده‌وجودومقداردادوبیداد است .وهرکسی که‌ازما ،جان ما را می خواهد (چه‌خدا ،چه‌دین،چه‌رهبر ،چه‌جامعه‌وطبقه‌وامت وملت ،چه ایدئولوژی ودین ،چه‌حکومت)به‌ما بزرگترین بیدادرا می کند .آزردن‌جان درهرشکلش وبه‌وسیله‌هرکسی،ستم‌است چه‌رسدبه‌گرفتن وستاندن جان(من حدس می زنم‌که‌کلمه‌ستم ،ازاصلِ ستاندن وستدن وبرضدداددن است) .
تحول"گرفتن وستاندن جان = کشتن" به‌اندیشهِ "خودجان خودراستاندن= ازخودکشی گرفته‌تا قربانی وفداکردن خود" ،بزرگترین ستمگریهاست .
آن کسی که‌انسان را می کشد ،به‌او بزرگترین ستم‌را نمی کند ،بلکه‌آن کسی که‌اورا بدان حالت روانی می کشاندکه‌او به‌میل خودجان خودرا قربانی می کند ،به‌او بزرگترین ستم‌را می کند . (ازاین روضحاک دراساطیرایرانی بزرگترین نماد ستم‌است ،چون قربانی انسان وجوانان برای" آئین باروری"که‌مارعلامت آنست دردوره‌او وبه‌آخرین شدت کشیده‌می شود .ایرانی دیگرحاضرنیست قربانی برای خدا وهرچیزمقدسی را تحمل کند .قربانی

برای او چیزی جز کشتن نیست. فدا کردنِ خود، خودکشی است و طبعاً "اهریمنی است". با ایجاد فلسفه فداکاری و قربانی کردنِ خود، بنیاد بزرگترین ستم در جهان گذارده می شود. انسان باید جانش و شیرین کردن جانش (و هر جانی را) دوست بدارد و جان را طوری بپرورد که بیشتر خواهان شیرینی آن باشد، تا بیشتر و بهتر بتواند "احساس درد" بکند و با احساس درد بهتر می تواند بهتر زمین را از بیداد و بیدادگران پاک سازد.

بیداد و درد، حق به وجود ندارند و باید از گیتی زدوده شوند. درد، الهی نیست بلکه اهریمنی است. تائید درد و ستایش درد، برای تحمل همیشگی آن و مقدس ساختن درد (که حکمت الهی است، یا برای پاک ساختن انسان از گناهان علیه خداست) همه حقانیت بخشیدن به بیداد و بیدادگران در جهان است.

"شیرین ساختنِ جان دادن در کام مردم" (تلقین ایده آل فداکاری و شهادت) به عنوان یک عمل همیشگی از سراسر اجتماع، از بین بردن بنیاد "حساسیت برای وجود عدالت و بی عدالتی" است.

با "پاره کردن جان واحد در دو جان مختلف"، این فلسفه "بهره بردن از شیرینی جان" را برضد جان به کار می برند. می گویند انسان دو جان دارد، یکی جان کم ارزش یا بی ارزش که فقط وسیله ای بیش نیست و دیگری جان پرارزش یا با ارزش مطلق. می گویند تو از "شیرینی این جان کم ارزش بگذر"، همه دردها و آزارها را به این جان کم ارزش بپذیر و تحمل کن، حتی خود به رغبت و دست خودت این جان کم ارزش را فدا کن و بکش، تا آن جانی که تمام ارزش را دارد، شیرین باشد و اصل، آن شیرینی است. با شکافتن جان به دو قسمت، مسئله درد را برای "جان بی ارزش"، زندگی در این گیتی، تحمل کردنی و پذیرفتنی و دوست داشتنی می کنند. ولی انسان، دو جان ندارد و دو نوع شیرینی جان نیز وجود ندارد. آنچه را تن و روان می نامند، دو رویه از همین جان است، و دو پدیده از همین جان است. و درد این جان واحد، قابل تقسیم کردن نیست و درد در تمامیتش نشان بیداد به جان است. و با خریدن درد به یک بهره از این جان، نمی توان بهره دیگر از جان را از درد آزاد ساخت و نجات داد و هرگاه به هر بهره ای از این جان آسیب زده شود باید فریاد کرد، باید خشمگین شد، باید سرکشی کرد تا آنچه را ایجاد درد می کند از میان برداشت. درد، زنگ خطر پیدایش بیداد به جان است.

بازگشت قربانی خونی به عنوان ایده آل اجتماعی و حکومتی

جمشید که بزرگترین نماینده خرد در نخستین اسطوره ها نزد ایرانیان است، برای "رفع درد" از جهان به پا می خیزد. خرد، درد را نمی پذیرد. خرد، درد را با توجیه و استدلال با خود انطباق نمی دهد تا درد پایدار بماند. خرد، می کوشد که درد را در زندگانی انسان بکاهد و بزداید. جمشید بنا بر بنیاد گوهر خرد، بیماریها را با هنر پزشکی از بین می برد و مرگ را نابود می سازد. بیماری و سستی، درد هستند. حتی بیماری و سستی نباید جان انسان را بیازارند. "زنده نگاه داشتن جان به طور همیشگی" ایده آل خرد، برای نفی و طرد کلی درد است.

و درست بلافاصله پس از جمشید با تیرگی خرد، ضحاک با اغوای اهریمن برضد این ایده آل برمی خیزد، و اهریمن، جان را در همه شکلهایش می آزارد و آسیب می زند. از تخم مرغ (نخستین سرچشمه زندگی: تخم) تا تذرو و گوسفند و گاو همه را می کُشد تا به گرفتن جان از انسان می رسد، و آزردن جان را در کام ضحاک شیرین می سازد.

"آزردن جان" که باید در ضحاک ایجاد اکراه و نفرت کند به وسیله اهریمن، چیزی شیرین می شود. برای همین خاطر است که اهریمن نخستین آشپز است، چون "طعم تلخ آزردن جان" را به "طعم شیرین آزردن جان" تبدیل می کند.

این استحالهِ "آزار جان" به "کام"، کار اهریمن است. بدون این عمل اهریمن، آزار جان، فقط ایجاد "درد" می کند. انسان موقعی از "آزار جان خود" یا "آزار جان دیگری" کام می گیرد، که اهریمن او را تسخیر کرده باشد. "خودکشی" و "ایجاد درد برای خود، و کام بردن از آن درد" و "شهادت خود را طلبیدن"، علامت چیره شدن اهریمن بر انسان است. ضحاک به "بیماری و دردی" دچار شده است (درد اهریمنی) که "گرفتن و آزردن جان انسان" چاره تسکین آنست. درد در او می روید (روی کتف = جایگاه نیرو) و سبب این درد، اهریمن است. اهریمن در او دردی ایجاد کرده است (برضد خصوصیت درد طبیعی که انسان را به رفع آن می گمارد) که گرفتن جان انسان و آزردن جان انسان، آنرا موقتاً" تسکین و آرامش می بخشد، ولی هیچگاه ریشه این درد از بین نمی رود. و بدون جان گرفتن همیشگی، نمی توان به دردش، آرامش ببخشد. ضحاک، در میتولوژی ایرانی، "دوره بازگشت قربانی خونی" را نشان

می دهد .ولی آگاهبودایرانی،دیگرفلسفه‌قربانی وشهادت را پشت سر
نهاده‌وآنرا دیگرنمی پذیردوآنرا به‌عنوان "دردچاره‌ناپذیری که‌علتش
اهریمن "است درک وتوجیه می کند .
افزایش قربانی انسان دردوره‌ضحاک ،سبب اکراه‌ونفرت بی اندازه
ایرانیها می شود ،چون فلسفه‌ایرانی که‌"نگاه‌داشتن جان"و"بی دردکردن
جان" دردوره‌جمشید ،دردوره‌خردنخستین باشد ،دوباره‌به‌پا می خیزدوبرضد
فلسفه‌قربانی وشهادت طغیان می کند ،وفریدون با تبعیدکردن ضحاک
(به‌کوه‌البرزکه‌معنایش این است‌که‌امکان بازگشت ضحاک وامکان
رستاخیزفلسفه‌قربانی وشهادت برضدارزش‌جان هست)هرنوع جهان بینی
وعقیده‌ای راکه‌برای "نابودساختن جان"و"قربانی انسان"و"خود آزاری
جان انسانی"است ردونفی می کند . اینکه‌فریدون راگاومی پروردیعنی
فریدون پرورده‌جان است ،گاو ،نامی برای همه‌"جاندارا ن"وتجسم‌جان
به‌طورکلی بوده‌است .جهان وزمین به‌گاوتشبیه‌می شود .این اعتقادبه‌
جان داشتن گیتی وخاک است .وگاو ،تنها اسم‌خاص حیوانی نیست‌که‌ما
امروزه‌به‌آن می دهیم .گاو ،نشان "جان"به‌طورعمومی درهمه‌مظاهرش
هست .وبه‌همین علت است‌که‌سرودا ول زرتشت درگاتا ،با ناله‌واعتراض و
طغیان گاوکه‌جان وزندگی باشد ،شروع می شودوعلیه‌ستمی که‌به‌اومی‌شود،
فریاداعتراض می کشد .زرتشت، ،طبق همین اندیشه‌نیرومندوریشه‌دارایرانی
دربرترین ارزش را به‌جان دادن ،علیه‌"قربانی خونی" ،علیه‌"آزردن جان
درهرشکلش "برمی خیزد .خداهم ،خون نمی خواهد .خداهم‌ازخون ریختن‌حتی
برای خودش ،اکراه‌ونفرت دارد .آزردن جان وایجاددردبرای هرجانی،
بزرگترین ستم‌است .زرتشت ،نقطه‌مقابل ومتضادابراهیم‌وطبعا" اسلام
است .
هرجانی،حق به‌شیرینی جانش‌به‌"بی دردبودن جانش "به" نفی همه‌دردها
ازجانش "دارد .ازاین روهست که‌حقانیت حکومت ،درتلاش برای رفع همه
دردهاوآزارهاوآسیب هاازجان انسانی،حاصل می شود .وضحاک که‌بیان
حکومتی است که‌بربنیاد"عمومی ساختن شهادت وقربانی"خودراحفظ
می‌کند ،حکومت اهریمنی است ،حکومت بیداداست .عطش برای قربانی و
شهادت (دورویه‌یک تفکر :قربانی دیگری وشهادت‌خود)یک درداهریمنی
است نه‌یک خواست خدائی .وعلامت این "دردا هریمنی"آنست که‌هرچه

بریده‌شود ،ازنومی رویدوعطش برای قربانی کردن انسان،باتداوی این
عطش وتسکین بخشیدن به‌آن ،چاره‌نمی پذیرد ،ودرست باخیزش فریدون
علیه‌ضحاک ،قیام "فلسفه‌تأییدزندگی وارزشمندی جان"برضد"فلسفه‌قربانی
وشهادت "است‌که‌دادرا می توان استوارساخت .بدون ارزش دادن به‌جان
انسانی به‌عنوان حق ممتازوسلب ناشدنی باهیچ دلیلی وعذری،نمی‌توان
به‌فکربنای دادافتاد .جائی که‌خداودین وایدئولوژی وحکومت وجامعه‌و
طبقه‌می توانندبه‌جان برای حفظ منافع خودآسیب بزنند ،نمی توان داد
رابنا کرد .اینکه‌شاهنامه، ضحاک را تازی می خواندنه‌برای این است‌که
این فکرشوم‌راکه‌درایران روزگاری بوده‌است ،به‌بیگانه‌نسبت بدهدو
منکروجودآن درایران شده‌باشد ،بلکه‌باآمدن اسلام ،درست ضحاک،زنجیری
راکه‌هزاره‌هادرآن بندبودمی گسلدوازسربه‌ایران بازمی گردد .
این بارد رقالب اسلام .ضحاک ،سرنگون ساختن ارزش‌جان‌انسانی به‌عنوان
برترین ارزش‌است که‌حتی خداوندوهرامرمقدسی دیگرحق دست زدن به‌آن
راندارد .برای خدای اسلام ،هرانسانی بایدمانند اسمعیل قربانی شود .
خدای اسلام ،خون انسان را دوست دارد .

دل نازک وداد

داد ،به‌اندازه‌داشتن وبه‌اندازه‌بودن است .دادتنها آن نیست که‌به
کسی به‌اندازه‌اش (به‌سزا واریش)داده‌شودبلکه‌آنست که‌هرکسی آگاهی
ازاندازه‌اش بیابدوبه‌اندازه‌اش بخواهدداشته‌باشدوبخواهدکه‌درهمه‌چیز
به‌اندازه‌"باشد" .حتی نیروهم‌درهرکس بایداندازه‌داشته‌باشد .شایدکسی
گمان ببردکه‌وقتی مهروداوخرد ،خوب وخیراست وفضیلت است پس می‌توان
آنها را بی اندازه‌خواست (مفهوم‌کمال نزدما)طبعا" نیروکه‌سرچشمه‌همه
نیکی هاست (سرچشمه‌راستی‌ومهروداوخرداست)می توانندوخوبست که‌بی
اندازه‌باشدولی این گمانیست برضدفلسفه‌داد .دادجائیست که‌همه‌چیزها
به‌اندازه‌باشند .نیرونیزبایداندازه‌داشته‌باشدونبایدازاندازه‌ای بگذرد
تاانطباق به‌دادپیداکند .اندیشه‌داد ،به‌خودبنیادش که‌نیروست باز
تابیده‌می شود .نیرومی تواندآنقدرببالدوبیفزایدکه‌به‌اوجش برسدولی
این اوج بایددرجهان‌اندازه‌داشته‌باشدونبایدازوجی بگذردکه‌بی‌اندازه
وخارج ازاندازه‌بشود ،وبدین سان برضدداد گردد .این ایده‌دادکه‌به‌خود

سرچشمه اش نیرو با زتا بید می شودومی خوا هدکه "مرزنیرو" نیزبا یدا ندازه دا شته با شد ،دربرخوردمیا ن سهرا ب ورستم درشا هنا مه به بهترین وجهی ا دا می شود .ا زطرفی جمع دونیروی حدی ،دوا وج نیروکه هرلحظه می توا نندا ز ا ندا زه ومرزبگذرند (یعنی ا ئتلاف نیروی سهرا ب ونیروی رستم)به کلی تجا وزا زا ندا زه ا ست ،که کا وس درا شرنگرا نیا زآ ن ،ا زدا دن نوشدا روبه رستم برا ی تدا وی سهرا ب ونجا ت سهرا ب ا زمرگ ،ا متناع می ورزد. ا ز طرفی خود "ا یده حد" برا ی ا ستوا رسا ختن دا د ،ا جا زه به "ا فزا یش وگذر وراء حد" نمی دهد .رستم ،نما یش ا ین حدنیروهست .

ا گرسهرا ب که فرزندا وست "وجوددا شته با شد" و "برا وچیره شود" ا زا ین حد می گذردوا ین برضدمفهوم دا دمی با شد .درشا هنا مه برا ی ا ینکه نشا ن داده بشودکه "قهرما ن دا د" حتی درخوا ستن نیرو ،ا ز "بیش ا زا ندا زه نیرو خوا ستن سربا زمی زند" (درخوا ستن نیرو ،آ زندا رد)ا ین ا یده را چنین به عبا رت می آ ورد :

شنیدم که رستم ا زآ غا زکا ر   چنا ن یا فت نیرو ز پروردگا ر
که گرسنگ را ا وبسربرشدی   همی هردوپایش بدو درشدی
ا زآ ن روزپیوسته رنجوربود   دل ا و ا زآ ن آ رزو دوربود
بنا لیدبرکردگا رجهان   بزا ری همی آ رزوکرد آ ن
که لختی ز زورش ستا ندهمی   برفتن بره برتوا ندهمی

درا ین جا پروردگا را زدا دتجا وزمی کندوبه رستم ا ندکی بیش ا زا ندا زه می دهد ،ولی بزرگ پهلوا ن شا هنا مه آ نقدرپا ی بنددا دا ست که به زاری ونا له ا زپروردگا رمی خوا هدنیرورا درا وبکا هد .پهلوا ن دا د ،بخشش و عنا یت وفضل وبزرگوا ری پروردگا ر را نمی پذیردودا دخودرا برفضل وبزرگوا ری خدا ترجیح می دهدولی وقتی با سهرا ب روبرومی شودومی بیند که زورسهرا ب بیش ا زا ندا زه ا و وبا لاخره بیش ا زا ندا زه به طورکلی ا ست ، آ نگا ه ا زخدا برا ی لحظه ای کوتا ه برا ی ا ین نبرد دا د ،

هما ن زور خوا هم که آ غا زکا ر   مرا دا دی ای پا ک پروردگا ر
بدو با زدا د آ نچنا ن کش بخواست   بیفزود زورتن ،آ نکش بکا ست

وا ین بیش دا دن ،تجا وز ا زدا دا ست .بنا برا ین یا با ید دا دنا بودبشود یا با یدسهرا ب نا بودگردد .وبرا ی نا بودسا ختن "بیش ا زا ندا زه گی نیرو" وپرهیزا زا ین "رقا بت ا بدی دربیشی جستن "چون رقا بت ا زا ین به بعد

به گذشتن ا زحدمی ا نجا مد" وا ین برضد دا دا ست .رقا بت ها درجا معه با ید محدودبه حدی بما ند .رقا بت بدون حد (بدون دا د)حق ندا رددرجهان و جا معه وجوددا شته با شد .آ زا دی بدون ا ندا زه (بدون حدبیشی جستن)،دادِ را منتفی می سا زد .بنا برا ین درشا هنا مه فقط یک لحظه حق دا ردکه ا ین بیشی درصحنه بیا یدوبا زنا پدیدگردد .درا ین جا ست که ا ولویت دا د (به ا ندا زه بودن نیرو)برمهرنمودا رمی گردد .مهرفرزندی وپدری میا ن سهرا ب ورستم ،با یدا مکا ن پیدا یش نیا بدتا ا تدیشه دا دتحقق یا بد .چون پیدا یش مهر (ا گررستم ،سهرا ب را می شنا خت یا سهرا ب ،رستم را می شناخت، ضرورت به روا بط مهری ا یجا دمی شد)ما نع پیروزی دا دمی شد .مجهول ما ندن رستم وسهرا ب برا ی همدیگر ،هما ن کوری (فضیلت)دا دا ست تا دا د پیروزشود .بدون نا شنا س ما ندن ا نسا نها درجا معه به همدیگر (چون جا معه یک نوع بستگی مهری ا ست)پیوندها ی مهری پیش می آ یدوآ نها را ا زدادکردن به همدیگربا زمی دا رد .رستم در "حسا سیت مهرش نسبت به فرزند "بسیا ر ضعیف ا ست .درحا لیکه درسهرا ب با رها پیش ا زبرخوردودربرخورد ،مهر فرزندیش به پدرش می جنبدوبومی بردکه ا وبا یدپدرش با شدولی رستم که درا ین جا با یدتجسم ا یده نا ب دا دبا شد ،ا زا ین حسا سیت محروم می ما ند . جا یی که دا دبه ا وج می رسد ،مهربه کلی نا پدیدمی گردد .ودرست رستم در ا ین حدتجسم دا د ،یک وجودغیرا نسا نی وغیرا یرا نی می شود .با وجوداینکه رستم ا ین ا یده نا ب دا درا درا ین نبردمی نما یدفردوسی درپا یان دا ستان نسبت به بزرگترین قهرما ن خودبزرگترین ملامت را می کند ؛

ا زا ین دا ستا ن روی برتا فتم   بکا ر سیا وش بپردا ختم
یکی دا ستا نست پرآ ب چشم   دل نا زک ا زرستم آ یدبخشم

وا ین دل نا زک که ا زبی مهری رستم (وبی مهری دا دنا ب)می گریدوبه خشم آ مده ا ست وحا ضرنیست آ ن گونه دا درا با چنین بی مهری بپذیرد ،خود فردوسی ا ست وطبعا" هیچ ا یرا نی نیست که ا یده تحقق دا درا درا ین حد (ا وج دا دوفقدا ن محض مهر)دوست دا شته با شد ،چون با زچنین گونه دا دی برضددا دا ست .دا دهم با یدا ندا زه دا شته با شد .جا ئی که رأفت نیست ، دا د خودا زا ندا زه خا رج شده ا ست .

خردو روان برضدهم

تلاش خرد، "استوار ساختن"، "سفت ساختن"، "سنگ ساختن" "پایدار ساختن" جریانات روان (روح) است. و وارونه آن، روان "آنچه را سنگ واستوار وسفت وپایدار ساخته شده"، از نو "روان وآب وشل ونرم وشتابنده وجنبنده" می کند. از این رو خرد، روشن سازنده، واضح سازنده است.
(روشن سازی همیشه با سفت وسنگ سازی متلازم است) وروان برعکس، تاریک وتاروماروآلود ومبهم سازنده است (حرکت وجنبش وتلاطم وذوب شدن با تاریکی وابهام وگیجی وپریشانی متلازم است).
خرد، به سوی مرزهای خط آسا می رود. هرچه بتواند دورا تفاقات، دور احساسات، دورعواطف، دوروا قعیات وپدیده ها وجریانات، خط باریک وچشمگیرومحکم می کشدوآنها را بدین ترتیب معقول تروروشن ترمی سازد ومحاسبه پذیرتروکنترل پذیرترمی سازد، ولی خرداز این خط های مرزی، می خواهد دیواربسازد. وبرضدتلاش خرد، روح (روان)، از دیوار سفت، خط های گذرنده وجنبنده ودرهم رونده ونا پدیدشونده می سازد. خط برای او موقتی وانتزاعی ووسیله ای برای ممکن ساختن معرفت است نه برای استحاله دادن به دیوار. خردمی کوشدتا روح را روشن سازد. روح می خواهدومی کوشد تا خردرا از سنگ سازی خودواز سنگ سازی جهان بازدارد. خرد، روشنی مطلقش، سکون وانجماد مطلق می آورد. خرد، وقتی که به آخرین حدروشنائی برسد، زندگی وجان را می گیرد. وروان وقتی به آخرین حدحرکت وپویائی وجنبش می رسد، ابهام وتیرگی وپریشانی مطلق برما چیره می گردد.
"گذراز آستانه ای از روشنائی"، سبب پیدایش جنبش ضدخردمی گردد. انسان روشنائی را آنقدرتحمل می کندکه احساس زندگی را از دست ندهد، ولی روشنائی وقتی با احساس "خشگی وافسردگی وبی جانی ودل مردگی" همراه شد، انسان برضدخردبرمی خیزد. درتیرگی وابهام، امید سبزمی شودوبهتر می روید.

درحقیقت، کسی شریک ندارد

درحقیقت، انسان نمی تواندشریک ملتش، شریک امتش، شریک طبقه اش، شریک نژادش بشود. بلکه هرکس باید خود، حقیقت را به تنهائی پیدا کند. انسان می تواند "شریک درمنفعت ودردومحرومیت وشادی ملتش یاطبقه اش

یا امت ونژادش" بشود. جستجوی حقیقت، انسان را از ملت، از طبقه، از نژادواز امتش جدا می سازد. وجستجوی شراکت درمنافع ودرددردودرمحرومیت ودرشادی هرگروهی، سبب می شودکه انسان از حقیقت، فقط وسیله توجیه و دفاع از آن منافع وشادی ووسیله برای رفع آن دردومحرومیت سازد.
وانسان به "حقیقتی که مدافع منافعش" هست بی نهایت علاقه دارد، ودیگرنمی تواندمنافعش ودردوشادیش را از آن حقیقت جدا سازد. از این روبه حقیقتی که همگان ایمان دارند، ایمان می آورد. او به طورغریزی احساس می کندکه دراین حقایق، بیش از حقایق هست وچیزهائی هست که درواقع فوق حقیقت است.

اجبار به تنازع بقاء

نباید گذاشت که مردم درا جتماع برای بقاء زندگانیشان، "مجبور" به تنازع بقاء شوند. جبراقتصادی واجتماعی وسیاسی به مبارزه خونین ودرنده خویانه برای تامین حداقل ضروریات (تا هرانسانی فقط زنده بماند) سبب می شودکه انسان، همه سوائق شدیدوخشن وحیوانی خودرا "بسیج سازد" و "به حدافراط بپرورد"، وبه آنها "بیشترین ارزش اخلاقی بدهد" وحتی آنها را مقدس سازد (کاری که هیچ حیوانی نمی تواندبکند).
تاءمین سرشاری رفاه وبیش از اندازه یک طبقه یا گروه، سبب پیدایش "اجبار" به مبارزه خونین و وحشیانه برای تاءمین "حداقل ضروریات زندگی" برای اکثریت مردم می گردد. هرجامعه ای با امکانات اقتصادی وصنعتی وسازمان دهی که امروزه دارد می تواند این "اجبار به تنازع بقاء" را درخود از بین ببرد. درجامعه ای که اکثریت مردم مجبور به این منازعه ددمنشانه برای زنده ماندن خالی خودهستند، خطرناکترین و وحشی ترین سوائق بیدار وبسیج می شوندوبیمارگونه رشدمی کنند. منازعه برای بقاء، درجوامع انسانی، فقط یک "جبرمصنوعی" است.
جبریست که ساخته فقدان عدالت درجامعه است ومی توان این جبررا ازجامعه برانداخت. هیچ کس برای "زیستن خالی" نباید مجبوربه جنگیدن وتجاوز کردن به دیگران شود. جائی که برای تاءمین معیشت ضروری باید دست به زورورزی وحیله گری ویا ترحم انگیزی وگدائی زد، هنوز شرائط تنازع بقاء برقرار است. "اجبار به جنگیدن برای کسب حداقل زیستن" باید در

همه‌جوامع انسانی نابودگردد. نفی این اجبار، نخستین گام برای ایجاد عدالت و آزادی است. زیستن خشک و خالی در جامعه انسانی، دیگر احتیاج به تنازع بقاء ندارد. وجود چنین جبری، سبب وحشی ساختن و زروورزساختن وتجاوزگرساختن طبقات محروم می‌گردد و این جبر، همیشه یک جبرساختگی وتحمیلی است. جبراقتصادی وسیاسی واخلاقی واجتماعی، آسیب به جان انسانهای محروم می‌زند و این آسیب درتاریخ، جبران ناپذیراست. این جبر، سبب انحطاط فرهنگ واخلاق بشریت می‌گردد.

سودخواهی برای فردوطبقه‌وملت ومصیبت آن

هرچه "عقلی تر" می‌شود، عمومی تروکلی تروفراگیرتر (جهان شمول تر) می‌گردد، هرچه غیرعقلی است، خصوصی تروجداسازنده‌تر ومحدودترمی‌گردد. ازاین‌رو فردیت وهویت (هویت فردی، هویت گروهی) و واقعیت، چون موجودیتشان برخصوصیات خصوصی تر ومحدودوجداسازنده استواراست، به سوی عناصر "غیرعقلی" می‌گرایند وطبعاً "آن عناصرومؤلفه‌ها ورویه‌های خصوصی ومحدودوجداسازنده را بیشترتأییدوتجلیل می‌کنند.
آنچه "شخصیت" هرفردی را تعیین می‌سازد، آنچه هویت ملی ویا امتی ویا طبقاتی ونژادی را معین می‌سازد، وبالاخره آنچه هرواقعیتی را معین می‌سازد، عناصرغیرعقلی می‌باشند (خصوصیات محدودسازنده وجداسازنده هستند). وما وقتی دردامنه "آنچه غیرعقلی است" قرارگرفتیم، درمعرض خطرواقع می‌شویم. چون با وجودآنکه هرچه غیرعقلی است، ضرورتاً " ضدعقلی نیست، ولی درآنچه غیرعقلی هست، آنچه ضدعقلی هست نیزوجود دارد وتشخیص آنچه ضدعقلی است درمیان آنچه غیرعقلی است، دشوارمی‌باشد، ازاین گذشته التهاب ما برای کسب "فردیت "بیشتر" یا هویت بیشتریا واقعیت بیشتر، سبب می‌شود، خصوصیات جداسازنده ومحدودسازنده وبیگانه‌سازنده را (آنچه ما را غیرازدیگران می‌سازد، بهتراست) مقدس‌تروممتازترسازیم، همانطورکه درگذشته، خصوصیت عمومی تروکلی تروفراگیرتر را، مقدس‌تروممتازتروباارزش بالاترمی‌شماردیم وطبعاً " آنچه را جداسازنده وخصوصی تربودتحقیروطردمی‌کردیم وننگ آوروزشت می‌شمردیم.
ارزش دادن بی‌اندازه‌واخلاقی ودینی به‌عقل ومعقولات ومفاهیم و اندیشه‌ها، سبب می‌شدکه‌فردیت وهویت وواقعیت را نه‌تنها نادیده‌بگیریم

بلکه‌آنها را ضداخلاقی وضددینی ونا پاک سازیم. همینطورارزش دادن بی‌اندازه‌واخلاقی ودینی به "خصوصیات خصوصی ومحدودوجداسازنده‌وغیرْسازنده"، سبب می‌شودکه‌آنچه‌جهان شمول (فراگیروکلی وعمومی است) است، ضداخلاقی وضددینی ونا پاک سازیم.
بدین ترتیب درفردگرائی وملی گرائی وطبقه‌گرائی ونژادگرائی هرچه التهابمان بیشترمی‌شود، ضدیت اخلاقی ودینی ما علیه "مفاهیم ومعیارهای عقلی" می‌افزایدوطبعاً " عناصرضدعقلی، امکان نفوذ وسلطه‌فوق العاده برما پیدا می‌کنند. همانطورکه‌جنبش‌های فردگرا وهویت گراوواقعیت‌گرا، با ارزش اخلاقی ودینی دادن به "خصوصیات جداسازومحدودسازوغیرساز"، "تفکرمنفعت جویانه" را نیرومندوشکوفا می‌سازند (منفعت، مسئله‌جوهری یک جزء، یک قسمت است. طبعاً " هرچه‌فردیت وهویت و واقعیت درجامعه نفوذ می‌کند، تفکرمنفعت جویانه‌شدیدترمی‌گردد) همانطورنیزعناصر غیرعقلی وضدعقلی بی‌نهایت (دراثررشدآنچه‌خصوصی وجداسازنده‌وفردی و واقعی است) پرورده‌می‌شوند.
ومعمولاً "تفکرسودخواهانه" که‌ضرورت جامعه‌صنعتی واقتصادیست همراه‌با رشدعناصرضدعقلی است وبالاخره‌تفکرسودخواهانه، ناآگاهبودانه‌تابع سوائق ضدعقلی می‌شود.

وقتی که‌شاعر، دیگرحق نداشت پیامبرومظهرخدا بشود

شاعری که‌شعرگوئی، حرفه‌اش شد (خودش به‌شعرگوئی به‌عنوان یک حرفه سودآورنگاه‌می‌کندمثل همه‌حرفه‌های سودآورمجازدراجتماع وهمینطورنیز جامعه‌اش به‌شعرگوئی می‌تواندفقط به‌عنوان یک شغل نگاه‌کندنه‌بیشتر) نقش شاعردرجامعه، مداحی می‌شود، حالاچه‌مدح یک شاه‌ورهبرو وزیر، چه مدح ملت، چه‌مدح یک طبقه (کارگروکشاورزوپرولترومحروم‌وضعیف)، هرجا که‌حرفه‌اش سودمندتراست وبرای اوبیشترنان یا قدرت یا حیثیت می‌آورد، درب آنجا را می‌زند. این تنها شاعرنیست که‌باید موردسرزنش قرار بگیرد که‌چرا این قدراشخاص بی‌ارزش وخونخوارو کثیف را مداحی کرده‌است بلکه‌به‌همان اندازه‌خودآن جامعه‌باید موردسرزنش قراربگیردکه‌شاعردر آن می‌زیسته‌است که‌درشعرگوئی، یک حرفه‌وشغل می‌دیده‌است. درچنین جامعه‌ای، کسی که‌نبوغ شعرگوئی دارد، ازشاعری، شغل مداحی می‌سازد.

مدح شاه و وزیر ورهبروامام نشد (مدح رسول وحسین وعلی و...) مدح خدا را می کند، اگر اینها نیز نشد مدح ملت وطبقه ونژاد یا مدح دین وایدئولوژی را می کند که یا حاکم است یا "امید به قدرت رسیدن آن زیاد تر است". شاعری پیش از اینکه تبدیل به حرفه وشغل بشود (یا به عبارت بهتر تقلیل به حرفه بیابد) یک عمل مقدس ومتعالی، ماوراء همه حرفه ها وشغل های سودآور بود. شاعر، رابطه با خدا وخدایان داشت، شاعر، زبان خدا وخدایان بود. شعر، سخن خدا بود. شاعر، کارش می توانست تنها نبوت ورسالت ومظهریت باشد. کارش، آئینه حقیقت بودن وتجلیگاه حقیقت بودن، بود. این ها از نبوغ شعری جدا ناپذیر بود. مردم از شاعر، حقیقت وحکمت وتجلی علویت وایده های جاودانه می خواستند. برای همین، کلمه "آواز" (واژه) هم معنای "شعروگفته" وهم معنای "خرد" وهم معنای "افسون وقدرت تحول ساحرانه" وهم معنای "موسیقی" داشت. (سیمرغ که مرغ کوه ومرغ اوج است با آوازش به زال خرد وسخن (منطق) وحکمت وپیامبری می آموزد. موسیقی وشاعری ونبوت وسحرهنوز یک وحدت جدا ناپذیر را تشکیل می دهند).

بعدکه پیامبران ومظاهرالهی که دین را به خودبه طورانحصاری تخصص دادند (تخصص انحصاری رابطه باخدا داشتند) وکوشیدندکه این تخصص را از "شاعری" و"موسیقی نوازی" جدا سازند، قدرشعررا حتی نزدخودشعراء وقدر موسیقی را حتی نزدموسیقی نوازان کاستند. ولی چون تخصص رسالت و مظهریت خدائی "با کلمه" بیشترکارداشت، مبارزه با شعروتحقیرآن ها (رابطه دوگانه نفرت وعشق به شعر) شروع گردید. پیش از جداسازی نبوت از شاعری هرشاعری، درخودرابطه ای مقدس ومتعالی با شعرونبوغش داشت وحالت شعرگوئی، برای او حالت نزول الهام آسمانی، وحالت رابطه، با ماوراء واقعیات وبا خدایان داشتن بود. واین تبعیدشعراء ازدرگاه خدا و تخصص انحصاری الهام و وحی به نبی ورسول ومظهرالهی وایجاد تخصص دینی درپیدایش ادیان تک خدائی (توحید) شعراازحق به این رابطه "به کلی محروم ساخته شدند. نه شاعرخودش دراثراین ایمان دیگرحق خودش می دانست که درحالت شعرگوئی تلاش برای گرفتن رابطه مستقیم با خداپیدا کندونه جامعه می توانست دراثراین ایمان، درشاعرچنین رابطه ای را امکان پذیربداند. مافوقش شعر، می توانست غیرمستقیم، با استناد به گفته های پیامبروخدا، به مسائل حقیقت وحکمت متعالی بپردازدودیگر

حق مرجعیت رابطه مستقیم با خدا یا خدایان یا حقیقت نداشت.
دیگرشاعرحق نداشت درشعرش تلاش برای "کشف حقیقت تازه ودست نخورده" بکندوسرچشمه حقیقت بشود.

بالاخره دراثر "تبعیدشاعرازحضورخدا"، مجبوربودبه زمین بیایدویابرای زندگی، تن به مداحی بدهدویابکوشدازدامنه احساسات وعواطف کاملا" خصوصی فردی وشخصی، آنچه جالب وچشمگیراست، بیابدبرای خود ودیگران چشمگیربشود، آنرا با شدت مافوق طبیعی وعادی درخودبیازماید (تجربه کند). با شدت بخشیدن به تجربه این احساس یا عاطفه بسیاررقیق وریزمی توانست آن احساس را برای خوددیدنی وتماشائی کندوباشدت بخشیدن به این احساس زودگذروریزازندگانی شخصی وخصوصی وپنهانی انسان، می توانست آنرا چنان بنمایدکه درمقابل چشم دیگران یک واقعیت زنده وتازه ومداوم جلوه کند. بدینسان شاعربارانده شدن ازاوج ارتباط با الوهیت وماوراءالطبیعه وخدایان وایده های تغییرناپذیر ابدی، واکراه ازمداحی به عنوان یک شغل، کاشف لطیف ترین وذره بینی ترین احساسات وعواطف شخصی وخصوصی انسان گردیدولی این کشف، فقط با بیمارساختن خودش ممکن بود، چون اوبایستی این گونه احساسات لطیف ذره بینی ونازک وسخت نمارا به چندین برابرشدت عادی وطبیعی درخود تجربه کند، تا به حدی برسدکه بتواندآورا به تلاطم وهیجان بیاورد (رشد حساسیت بی نهایت ظریف برای اینکه این احساسات ریزذره بینی دراوتاثیر نمایان بکنند) تا نه تنها برای خودش چشمگیرشودواززوضع ذره بینی خارج گرددبلکه برای دیگران نیزشناختنی وجالب گردد. البته دیگران که درآغاز هنوزخوددسترسی به این احساس ذره بینی دردرون خودندارند، آن احساس را به عنوان یک چیزبیگانه وغیرطبیعی وغیرعادی وبیمارانه ولی شگفت انگیزدرشاعردرمی یابندوخودرافاقدآن می دانند. بدین ترتیب شاعر، پیشگام کشف اعماق روان وماجراهای خطرناک درونی می گردد. احساساتی راکه شاعران قرنهامی پرورند وازموجودیت ذره بینی شخصی، به موجودیتی دیدنی (باچشم عادی مردم دراجتماع) درمی آورندوبالاخره قابل مطالعات عینی روانشناسی می سازند. این است که درونسوگرائی (ذهنی بودن) شاعر، به چشمگیرساختن اعماقی ازاحساسات ظریف ونامرئی می کشدکه برای معاصرانش جزذهنیات شخصی وخصوصی شاعرقلمدادنمی شود. هنوز

معا صرا نش چنین ذره بینی را ندا رندتا هما ن احسا سا ت وعوا طف نا زک ورقیق را درخودببینندوبشنا سندوا گرهم بتوا نندلحظها ی آ نرا حس کنند ، هنوزبه آ نها ا همیت نمی دهند .هنوزا ین ا حسا سا ت ،آ نقدرنما یا ن وبالاخره مؤ ثر درجا معه نشده ا ست که نقش چشمگیروعینی ا جتما عی وسیا سی واقتصا دی با زی کند .

ا ین ا ست که یک شا عروا قعی با نا شنا خته ما ندن کشفیا ت نقا ط ذره بینی شخصیت ا نسا نی درا جتما ع ،دردمی برد .چون شا عربرا ی ا ین تجربیا ت میکرسکپی روا نی ا ش همه قوا ی خودرا مصرف می کند .

ا ین دقا یق گریزنده ولغزنده روا نی چون صیدها ی گریزپا ئی هستندکه هنوزبا یدعمری درپی آ نها دویدوعمری درهمه جا دا م وتله وتورعبا را ت وتصویرا ت را گذا شت تا بلکه درجا ئی به دا م بیفتدولی ا ین صیدهنوزقدرت آ نرا دا ردکه ا زآ ن دا م خودرا برها ندوآ ن دا م را ا زهم پا ره کندولی شا عر با زآ نرا دردا می دیگربرا ی یک لحظه ا سیرمی سا زدومی گیرد .هنوزدا مهای شا عرآ نقدرمحکم نیست ،هنوزشیوه وفن بدا م ا نداختن آ ن ا حسا س آ نقدر گسترده نشده ا ست تا صیدرا یکبا ربرا ی همیشه تصرف وتصا حب کند .وبعدا ز آ نکه ا ین ا حسا س وحشی به طورمدا وم بدا م ا فتا دبا یدده ها وقرنها را مکرده شودوریا ضت ببیندو"تکثیرتولید"ا زآ ن گرددتا یک "ا حسا س عینی عمومی ا جتما عی"بشود .

مفهوم با زگشت به خدا (ا نا ا لیه را جعون)ازکجا می آید؟

آ نا کسیما ندر ،یکی ا زنخستین فیلسوف ها ی یونا ن ،فکری دا شته ا ست که رویهمرفته می توا ن آ نرا چنین گسترش دا د :

مبدء همه چیزها ،یک چیزا ست (ا وآ نرا "بی نها یت "می نا مدبه جا ی آ نکه زئوس بنا مد)وا ین یک چیزبا یدیک چیزبما ند ،وهمه چیزها که ا زآ ن جدا شده ا ند (پیدا یش یا فته ا ند) ،ا زآ ن چیزوا حدخودرا "جدا سا خته ا ند" ،پس همه گنا هکا رند ،وکفا ره ا ین گنا ه آ ن ا ست که با زبه آ ن چیزا ول با زگردند .

"جدا سا ختن خودا زوحدت ا صلی" ،بزرگترین ظلم ا ست ،وبا زگشت به آن وحدت ا صلی،دا د (عدل)ا ست .خلقت ،کا رخودا شیاء وا فرا دوموجودا ت ویک کا ر ا هریمنی وظا لما نه ا ست .بدین ترتیب ،پیدا یش هرچیزی،به وجودآ مدن هرچیزی درا ستقلالش ،ظلم ا ست ،ودرمردن ونا بودشدن وفا نی شدن ا ست که

هرچیزی (که رجعت به ا صل می کند) ،دا دتحقق می یا بد .ونا بودسا ختن و کشتن،مجا زا ت به وجودآ مدن وزنده شدن ا ست .هرچیزی برا ی به وجودآوردن خود ،به خودفردیت وهویت و وا قعیت می بخشد ،وا ین پا ره کردن وتقسیم کردنِ وحدت ا صلی ا ست وا ین کا ر ،کا ریست ضدخدا ئی وضدوحدت .ا ین ا ست که ا زهمه تحولات که به سوی فردیت و وا قعیت وخودشدن ومستقل شدن و پیدا یش می ا نجا مد ،با یددردبردوسوگوا رشد،وبرعکس با یدا زمردن ونا بودشدن وفا نی شدن و"قربا نی کردن خود" ،شا دشد .

هرچیزی درنا بودشدن وفا نی شدن وقربا نی شدن (به خدا ،به بی نها یت) با زمی گردد وستم برطرف می شود .خدا ،ا نسا ن را خلق نکرده ا ست .خلق کردن (خلاقیت ،به خودتصویردا دن ،خودشدن)ظلم کردن ا ست چون جدا شدن ا زا ویا ا زوحدت ا صلی ا ست ، چونکه انسا ن ،خودرا ا زخدا بریده ا ست .

ا ین ظلم ا نسا ن به خودش یا به عبا رت بهتربه خدا یش وبه آ ن وحدت ا صلی ا ست .خدا ا ورا درنا بودسا ختن ،مجا زا ت می کندوبه خودبا زمی گردا ندتا با زعدل را برقرا رسا زد .بدین سا ن"پس گرفتن همه چیزها " ،"پس گرفتن همه جا نها " ،عمل پا ک وا صیل خدا ئی ا ست .

خدا درا ین ا یده برعکس مفهوم ا یرا ن ا زنیرو وداد ،درپیدا یش "نمی دهد" (دا دنمی کند) .درتفکرا یرا نی،پیدا یش ،نمودا رشدن ا ست (دوا نسا ن ا ولیه به شکل گیا ه ا زیک ریشه ا ززمین می رویند) .نمودا رشدن ،پا ره شدن وبریده شدن وشکا فته شدن ودورا فتا دن وبیگا نه شدن ا زخدا وبا خدا نیست .درپیدا یش ،خدا درا نسا ن ودرجها ن ودرموجودا ت نمودا رمی شود (ودرا ین سیرنمودا رشدن ،شا دمی شود)نه آ نکه ا زا وپا ره شود ،نه آ نکه ازاو هبوط ونزول کند (دوربیفتدوبیگا نه شود) .نمودمسا وی با بودا ست .

ا ین ا ست که فلسفه پیدا یش درایران،با دا دوشا دی همرا هست ،ولی برعکس تفکرا یرا نی درفکرنا مبرده دربا لاکه بعدا" دربسیا ری ا زفلسفه ها وا دیان منعکس شده ا ست ،دا دبا دردهمرا هست (نا بودشدن،ا یجا د دا دمی کند .باید ا زبین برد ،تا دا درا برقرا رسا خت .دا دکردن فقط درنا بودسا ختن وکشتن وجها دوخودرا فدا کردن،با زبرقرا رمی گردد) .ولی با قبول ا ین دردبرخود، با یددرنظردا شت که نها یت خودنا بودسا زی (وشکنجه وعذا ب به دیگران دا دن وجهنم برا ی دیگرا ن سا ختن) ،همه خودها به عنوا ن "نقص ا ندا زنده" ا ین جا معه نخستین " ،ا ین "آ غا زوجودو وجودآ غا زین" ،هما ن قدرهست ودر

درخوددا ردکه اگرا زا وذره ای نا چیزبریده شود ،نا قص می شود ،کم می شود
وبه هستی اش خلل وا ردمی شود .
"پیدا یش " برای تفکرا یرانی،نمودن جان ،نمودن وجود ،نمودن آغـــاز
سرشا رولبریزا ست که نمی توا نددرخودبگنجد ،این آغا زوجان ووجود ،سرشا ر
ا زنیروست .درنمودا رشدنِ همیشگی است که جان وآغا زو وجود ،با "بـــود
ا فزا ینده وبا لنده اش " ،یکی می شود .جان درپیدا یش با رورمی شـــود ،
می روید ،نمودا رشدنِ (پیدا یش وبه وجودآمدن آفرینش)برای خدا ،وبـرا ی
وجود ،شا دی است .رنج زا یش ،رنج ساختن ،رنج آبا دساختن ،رنج هنـر
یا دگرفتن ،رنجِ یا ری کردن ،رنج مهربه دیگرا ن ورزیدن ،همه آفرینندگی
وشا دی زا ست .پیدا یش وآفرینش درا یده آنا کسیما ندر ،ایجا دنقص درخدا
می کرد ،ایجا دنقص در"جا معه وا حدا ولیه "می کرد .خلقت ،آسیب به جـان
می زند ،به اوآسیب می دهد .از این روهما ن گا م اولِ پیدا یش ،غما نگیز و
دردناک است .موجودومخلوق ،دربه وجودآمدن ،اولین گنا ه را می کنـد ،
اولین عمل فسا درا می کند .حتی وقتی بعدا" "قدرت خلقت به خدا وا گذا ر
می شودتا این نقش درکمبود برطرف شود" ،هنوز"اولین موجود"و"اولین
انسا ن " ،اولین فسا دواولین گنا ه می ما ند .ومخلوق درواقع درفکـر
آنا کسیما ندربرای خدا ،برای آن مبدء وجود ،نشا ن قدرت نیست ،بلکـه
مخلوق وموجود ،چیزیست که ازخدا ،برضدوجودوا را ده او ،ازاوکنده وبریده
می شود ،ولی همیشه قسمتی ازخدا می ما ندکه با آن خدا ازسرتا تمام می‌شود
(بدون آن ،نا قص شده است وبا خلقت ،رنج وعذاب ابدی اوشروع شده است)
ودرنا بودساختن همه آفرینش درپا یا ن ،عدل محض برقرا رمی گردد .خـدا
با یدا زهمه جها ن وموجودا ت وانسا ن ها انتقا م بگیرد ،نه انتقـــام از
اعما لشا ن بلکه انتقا م ازموجودیتشا ن .همین فکربه تا ریخ وجا معه شناسی
سرا یت می کندو وقتی جا معه نخستین به عنوا ن "وحدت اصلی"گرفتــه
می شود (ویا جا معه ایده آلی یا الهی)تلاش اعضاء آن جا معه برای استقلال
شخصی ،بزرگترین ظلم می گردد (به عنوا ن ازخودبیگا نگی محکوم ومنفـور
ساخته می شود ،چون آن وحدت اصلی ،یا هما ن خدا ،خودوا قعی است) . آزا دی
فردی ورشدشخصیت ،ایجا دبزرگترین دردها وعذا بها را برای جا معه خوا هد
کرد ،ومحویت فرددرجا معه (وقتی هیچکس ارا ده وشخصیت ازخودش نداشتــه
با شد)ایجا دبزرگترین شا دی وخرمی درجا معه خوا هدکرد .درتفکرا یرانی،

پیدا یش همیشه دا دوشا دی است ،ولی درا ین ا یده ،رجعت به خدا ،وحـــدت
اجتما عی(سیرنا بودشدن وفنا شدن انسا ن)دا دمی با شد .برا ی عدا لت باید
کشت وخون ریخت وخودرا قربا نی کرد .

<u>آیا آنکه سفسطه می کند ،کا فراست ؟</u>

چون درا سلام ،کا فر ،کسی است که "حقیقت وا حد"را (که فقط نزدمحمـــد و
مؤمنا ن به اسلام است)تبدیل به با طل می کندیا با طل را طوری می پوشا ند
که درظا هرما نندحقیقت می نما ید (هروقت برا ی مؤمن ،استدلالی صحیـح و
منطقی می شودوا حسا س می کندکه برضدا سلام است فوری با یدمظنون به طرف
شودکه سفسطه می کند)این فکر" تبدیل با طل به حقیقت "را به غلط همـان
فکری می انگا رندکه پروتا گورا س فیلسوف وسوفسطا ئی بزرگ زده است .
طبعا" آنکه سفسطه می کند ،هما ن عمل کا فررا انجا م می دهد ،و وقی یــک
مسلما ن به کسی اتها م سفسطه می زند ،درواقع اورا متهم به کفرمی سا زد .
ولی مسلما ن به ندرت وسختی می توا ندپهنا وعظمت گفته پروتا گورا س کـه
با گفته خود (انسا ن ،اندا زه هرچیزیست)بزرگترین ستون انسا ن دوستـی و
حقوق انسا نی را گذا شته است ،درک کندوگرنه اتها می که به او می زنـــد
درست کفرگوئی به معنا ی با طل را به شکل حقیقت نمودن است .پروتاگورا س
معتقدبه این نیست که یک فردیا گروه ،صا حب حقیقت هست ودیگرا ن جزا و،
صا حب دروغ وبا طل هستند ،بلکه معتقدا ست که درباره هرچیزی(هروا قعیتی،
هرپدیده ای،هرموضوعی)می توا ن حدا قل دونظرمختلف صحیح دا شـــت .
بنا برا ین گفته ،مردم برای او ازهما ن ابتداء تقسیم به دودسته دا رندگـان
حقیقت وبا طل پرستا ن (آنا نیکه برضدحقیقت هستند)نمی شوند .بـــرا ی
او هرکسی وگروهی، "نظری دیگر"ازوا قعیت دا رد .واینکه هرگروهی یافـردی
آنچه نظرا وست "به حقیقت می گیرد" ،این "چیزی را به حقیقت گرفتن است"،
نه آنکه این حقیقت "بوده با شد" (حقیقت بودن با به حقیقت گرفتن ،فـرق
دا ردوانسا ن فقط با ـ به حقیقت گرفتن ـ کا ردا رد)با تما م حقیقت بـوده
با شد (وگرنه ،نظردیگری ازوا قعیت ،نمی توا نست صحیح با شدوفقط یکـی
دا رای حقیقت می شدوما بقی دا رای دروغ وضدحقیقت،درحا لیکـــــه
پروتا گورا س معتقدا ست که حدا قل دونظرمختلف وصحیح ازهرچیزی می تواند
وجود دا شته با شدوهمیشه با یدجستجوکردتا این نظردوم را پیدا کرد)وآنچه

را پروتاگوراس می گوید این است که یک سیاستمدار (نه یک دیندار) با مهارت درهنرسخنوری می تواند از "امری ضعیف، امری قوی کند". اوهرگز نمی گویدکه ازباطل، سیاستمدار حقیقت بسازد.

امری قوی برای او امریست که "موافقت بیشترمردم" را می تواند به خود جلب کند. (همان "نظر"مردم را به خودجلب کند، نه آنکه اعتقاد آنها را به تنها حقیقت بودن فکروپیشنهاد خود). امرقوی آن چیزیست که تأثیرش در"نظرمردم" با موفقیت بیشترتوأم است. برای پروتاگوراس، پیش فرض این سخن، جامعه ای بودکه قدرت با چماق وشمشیروزوروپرخاشگری معین نمی شد، جامعه ای بودکه قدرت برپایه "نظر" قرارداشت نه برپایه "اعتقاد وایمان به حقیقت واحد" وجامعه ای که می دانست راجع به هرمسئله می تواند حداقل دونظرمختلف وصحیح بوده باشد نه آنکه راجع به هرمسئله ای یک حقیقت وجود دارد وما بقی همه باطلند ودراین جامعه قدرت سیاسی برپایه کاربرد همین "نظرمردم" نتیجه قدرت سخن بود. طبعا "هدف سخن، ایجاد ایمان واعتقاد به حقیقت واحد وبستگی مطلق به حقیقت واحد ونفرت وکینه به هرچه جزآن حقیقت است نبود، بلکه هدف سخن، ایجاد "نظری موافق" بودکه محدودیت نظر، برای سیاستمدار وطرفدار سیاسی یک اصل مسلم شمرده می شد. اگرهدف سخن، ایجاد ایمان واعتقاد به حقیقت واحد یعنی ایجاد بستگی مطلق وتمامی وجود انسان باشد، آن موقع باید "وراء نظر" رفت وهمه سوائق وعواطف واحساسات (به خصوص سوائق بسیار شدید) را بسیج ساخت که قدرت آنرا دارندکه تمامی انسان را متعهد به آن حقیقت واحد سازند. سخن باید روابط قدرتی میان انسان ها را معین سازد. اما سخنی که با دامنه "نظرمردم" کاردارد نه هرگونه سخنی. چون تأثیرسخن فقط محدود به دامنه خردمندانه آن نیست. سخن می تواند وراء عقل ونظر، انسانها را مخاطب قرار بدهد ومهمیز بزند. سخن می تواند با عواطف وسوائق با عشق ونفرت با قدرت طلبی ومنفعت خواهی با لذت خواهی وبیش طلبی روبروشود. سخن می تواند خرافات ونا آگاهبود مردم را بسیج سازد. ولی چون پروتاگوراس می خواهدکه نسبت به هرچیزی حداقل دو "نظر" صحیح داشت باید تأثیرات سخن برسوائق طوری باشدکه انسان درچهارچوبه نظربماند. بنابراین تأثیرروی سوائق شدید وایجاد هیجانات والتهابات درمنافع وقدرتخواهی ونفرت وعشق (طرفداری) نباید به حدی برسدکه آن سائقه "همه حقیقت" را در

اختیاروتصرف خودبگیرد چون دراین موقع، نظردیگران به همان واقعیت، دروغ وباطل می شود ودارای هیچ صحتی نخواهد بود.

چون طبق گفته پروتاگوراس ازهرامری، می توان حداقل دونظرمختلف صحیح داشت، بنابراین هیچ خردی به درک کل حقیقت نمی رسد ویا آنکه خرد، با ساختن وداشتن "یک سیستم فکری" که همه واقعیات را نیزدربربگیرد، نمی تواند ادعا کندکه "حقیقت واحد" است، چون طبق ایده او می توان حداقل "یک دستگاه فکری" دیگرنیزداشت که همه واقعیات را دربربگیرد.

پس مسئله حقیقت واحد، مسئله ایست موهوم وازبنیاد غلط وبراین پیش فرض قرارداد که ازهرچیزی می توان فقط یک نظرصحیح داشت ولی براساس تفکرپروتاگوراس می توان پذیرفت که هیچ کس وهیچ گروهی، باطلی ودروغی نداردکه تبدیل به حقیقت واحدی کندکه دردسترس یک انسان ممتاز یا یک گروهی ازانسانهای ممتاز است. چنین حقیقتی نزدهیچکس وهیچ گروهی وجودندارد.

بنابراین نباید درجامعه، حقیقت واحدی را به همه تلقین وتنفیذ کرد، بلکه درجامعه باید "توافق درنظر" میان همه یا اکثریت پیدا کرد. ما نظرخودرا درنظردیگری مؤثرمی سازیم. نه آنکه با نظرخوددردیگری عقیده وایمان "بسازیم. وموفقیت (امرقوی) دراین است که هرانسانی، نظربیشترمردم را به نظرخود (نه به اعتقاد وایمان خود) جلب کند. تا موقعی که درجامعه، جلب نظردیگری دردامنه خردشکل می گیرد (انسان، خرددیگری را با منطق فکری خودموافق می سازد) توافق اجتماعی، توافق نظری است.

ولی چون سخن درسراسرروان وعواطف وسوائق تأثیرافسونگرانه هم دارد، نمی توان خردانسان را ازروان اوجدا ساخت، ومرزروشن برای عدم تجاوز تأثیرسخن کشید. این است که مهارت درهنرسخنوری می تواند بیش از آنکه مهارت درفن استدلال عقلی باشد، مهارت دردستکاری کردن عواطف وسوائق وخرافات ونا آگاهبود باشد وبا چنین مهارتی می توان آنها را برضدخرد (نظر) شورانید وخودودنیای نظررا زدود ودنیای حقیقت وکفر را جانشین آن ساخت.

ولی پروتاگوراس درسخنش می گویدکه سیاستمدار باید بتواند "امرضعیف را به امرقوی بدل کند"، وامرضعیف درجامعه، هیچگاه امرقوی درجامعه نیست، حتی درجامعه اسلامی وکمونیستی ومسیحی، با قبول رسمی حکومتی

حقیقت (وقتی حکومت خودرا با یک حقیقت عینیت می دهدوا دعا می کندکه برا ی آ ن حقیقت ودرخدمت آ ن حقیقت ،همه قدرت را به طورا نحصا ری تسخیر کرده ا ست)نمی توا ن قبول کردکه حقیقت درآ ن جا معه حا کم ا ست (ا مر قویست) ،بلکه درست حقیقت چنین جوا معی معمولا" "امریست ضعیف "وشا ید ضعیف ترین ا مرست ،وهیچکس جرئت وحق آ نرا ندا ردعلیه مدعیا ن رسمی ما لکیت حقیقت ،ا مرضعیف حقیقت را قوی سا زد .حقوق ضعفاء ومحروما ن وستمدیدگا ن جزبرهه ها ئی بسیا رکوتا ه درتا ریخ همیشه ا مریست ضعیف ، وا گرسیا ستمدا رعلیرغم قدرت خواهی شخصی خودبتوا ندبا مها رت درسخنوری آ نرا ا مری قوی سا زد ،کا رنیکی می کندوا ین سخن بدا ن معنا نیست که ا و با طل را بشکل حقیقت درآ ورده ا ست ،بلکه ا وعلیه "حقیقت رسمی وجاا فتاده که به کلی مسخ وضدحقیقت شده ا ست " ، نظری را که غیررسمی وغیرمعتبر ا ست وفرصت ظهوروبروزندا ردقدرت تجلی وبیا ن دا ده ا ست .چنین سیا ستمدا ری"آ ن نظری را که درجا معه هست وحق دا ردبوده با شدوصحت نسبی نیزدا رد"ولی ا زمدعیا ن ما لکیت ا نحصا ری حقیقت کوبیده وفشرده ورا نده می شود ،با یدبرتا ءثیرش ودا منه نفوذش بیفزا یدولی هیچگا ه ا ین نظررا نیزبه جا ئی نرسا ندکه همه نظرها ی دیگردربا ره وا قعیت را ا زبین ببرد ، چون طبق گفته پروتا گورا س ،ا زهرچیزی و وا قعیتی ،حدا قل دونظرصحیح ومختلف وجود دا رد .پس تاءثیربخشیدن به نظرخودیا نظرضعیفی درجا معه نمی توا ندبه آ ن حدبرسدکه نظرها ی دیگررا به کلی نا بودسا زد .ا ومی دا ند که آ نچه ا ودا ردیک نظرا ست نه یک حقیقت وا حد .ولی آ نکه یک حقیقت وا حد دا رددرتاءثیربخشیدن وگستردن حقیقت خود ،حدی برا ی نفوذ بخشیدن به آ ن قا ئل نیست وا یما ن دا ردکه با یدتا بی نها یت (برضدهمه ا فکا ردیگر) نفوذآ نرا ا فزودوگسترد .ا گربرا ی ا سلام آ نچه پروتا گورا س می گوید ،کفر ا ست ،ا ین کفررا هرا نسا نی دوست می دا رد .

آ نا نیکه ا زهمه سعا دتها ا شبا ع شده بودند

برا ی فقیرومحروم وضعیفی که هنوزبسیا را ز"آ نچه درجا معه سعا دت خوانده می شود"دسترسی نا پذیرا ست ،هنوز"ا مکا نا ت دورا فتا ده "زیا دی برای "آ زمودن سعا دتها وخوشی ها ولذت ها "هست .

هنوزتجربه ا زوا قعیت هیچکدا م ا زا ین ها ندا رد ،وهنوزبا سا ده باوری،

ا یما ن دا ردکه با دا شتن ا ین ا مکا نا ت (زن وثروت ومقا م وقدرت ...) می توا ن به سعا دت ولذت رسید .ولی برا ی آ نا نیکه نه تنها ا ین ا مکا نا ت، وا قعیا ت زندگی شده ا ندبلکه آ نها را به "حدا شبا ع"دا رند ،تا نا ظربه ا فکا ر وحا لات مردم هستند ،با ا ین سعا دتها وخوشیها ولذت ها خودرا سرگرم می سازند. مردم به آ نها برا ی دا شتن چنین فرصت ها ئی رشگ می برندوقدروا حترا م می گذا رندوبا ا ین "رشگ وا حترا م"تا ئیدمی کنندکه دا شتن ا ین امکانات، بزرگترین سعا دتها وا یده آ ل ها ست .طبعا" ا وچیزی را دا ردکه همه مردم آ رزومی کنندوا ودرته دلش معتقدا ست که "آ نچه را همه مردم می خوا هند"، حقیقت دا رد .ولی به محض کدا ین ا فرا دنسبت به ا ین عقیده مردم مشکوک شدند ،وا ین عقیده را با مرا جعه به تجربه شخصی،بدون درنظرگرفتن "آ نچه مردم می گویندومی ا ندیشندوآ رزومی کنند"،موردمطا لعه قرا ردا دند، می بینندکه جز"خرا فه سودمندی درجا معه "بیش نیست .

تجربه شخصی ا وبه ا ونشا ن می دهدکه سیری ا زهرچیزی،ا نسا ن را ا زآ ن چیز "زده می کند .ا وا زهمه آ ن سعا دتها ولذتها مدتها ست که زده شده ا ست ولی چون"عقیده مردم را به سعا دت"هنوزبا وردا رد ،هرروزبا یدبه خودبباورا ند که "ا زآ نچه ا وزده شده ا ست " ، "بزرگترین سعا دت یا لذت "ا وست .

دردنیا ی کنونی که آ راء وا حسا سا ت وا فکا رمردم ،برترین ا رزش وبرترین حقیقت شمرده می شود .ثروتمندومقتدرکنونی به ندرت گرفتا را ین شک می شود ،ولی دردنیا ی گذشته که دموکرا سی نبود ،شک کردن درا فکا رو ا یده آ ل ها وا حسا سا ت عمومی(خلق وعا مه)آ سا نترومجا زتربود .ا زا ین روبعضی ا زا عضاء طبقا ت با لای ا جتما ع درا ین "سعا دتها وخوشیها ی مردم پسندخود"با تجربه شخصی،شک می کردندونسبت به ا رزش آ نها بدبین می‌شدند وبه زودی را ه "تصوف وعرفا ن"ویا "ریا ضت کشی"را پیش می گرفتند . در دموکرا سی ،رغبت به ا فکا روا حسا سا ت عمومی وشیوه ا رزش دهی مردم سبب شده ا ست که ا یده آ لها ی سعا دت ولذت وخوشی،بیشتردرژرف ا فرا دریشه دوا نیده ا ست ،وا نسا نها را ا زا مکا ن تجربه کردن شخصی آ نچه مردم سعا دت ولذت می شمرند ،دور را نده یا با زدا شته ا ست .ا نسا ن ا زآ ن چیزی خوشش می آ یدوشا دمی شودکه همه مردم می ا نگا رندکه ا زآ ن خوش وشا دمی شوند . درگذشته مقتدرویا ثروتمندویا صا حب جا هی که همه سعا دتها ولذتهاوخوشیها را آ زموده بود (یا خیلی نزدیک به چنین ا فرا دمقتدروصا حب جا ه بودودرا ثر

ا ین نزدیکی ،آ نچه دیگری تجربه می کردونمی فهمید ،ا ومی فهمید)احتیاج
به یک "سعا دت نا دروا ستثنا ئی وبی نظیر"دا شت که کم کسی می توا نست
ا زآ ن ا حسا س سعا دت دا شته با شد .
ا ین بودکه "خودرا به دست خودشکنجه دا دن،خودرا دچا ردردا ختیا ری ساختن"
یک نوع "عمل غیرعا دی وفوق ا لعا ده وا ستثنا ئی"بود .وا وا زاینا ستثنائی
بودن عمل،همیشه لذت می بردوبه آ خرین سعا دت خودمی رسد ."خــــودرا
یکبا ره نا بودسا ختن "با آ نکه "ا وج لذت وسعادت"برا ی ا وبودولی دریــک
آ ن پا یا ن می یا فت .ولی "شکنجه دا دن مدا وم ومرتب به خودوبا خــــون
سردی آ ن را دیدن"ا حسا س سعا دت ولذت ا ورا می ا فزودوسعا دت ولـــذت را
به تما می وبه طورمدا وم "نصیب خودا و"می کرد .
وا زآ نجا که مردم ،سرمشق ا خلاقی ودینی وا جتما عی خودرا ا ز"ا نسا نهای بی
نظیروفوق ا لعا ده ونوا دروا ستثنا ها "می گیرند (با وجودیکه بسیـــا ری در
آ غا ز ،آ نها را طردمی کنندوا زآ نها می گریزند) ،ا ین عمل فوق ا لعـــا ده و
ا ستثنا ئی که "سعا دت فوق ا لعا ده نخبگا ن خا صی"بود ،سعا دت مطلوب خلق
شمرده شد .
خودرا شکنجه دا دن وریا ضت کشیدن وروزه گرفتن وبه خودبه طورمدا وم عذا ب
دا دن،برا ی خلقی که درزندگی عا دی اش غرق درزحمت ورنج ودردوبی چارگی
و"محروم"ا زا غلب خوشیها وشا دیها بود ،به عنوا ن "سعا دت فوق ا لعـا ده" ،
مدشد .مردم همه می خوا هندبا رسیدن بدا ین "سعا دتها ولذتها ی فوق العاده"،
(که ا یده آ ل ا فرا دا شبا ع شده ا زهمه سعا دتها وشا دیها بود) ،بزرگ بشونـــد .
درتقلیدا زسعا دت یا بی نخبگا ن و"بیش ا زحدسیرا ن" ،وخودرا به دست خود
دچا رعذا ب ومحرومیت وفقربیشترسا ختن ،می ا نکا شتندجزونخبگان ملکوت
درمی آ یند .دردکه برا ی دردمند ،علامت وا نگیزه برا ی"ا عترا ض وسرکشـی"
ا جتما عی وسیا سی وحقوقی ا ست .تا دردوعلت دردرا برطرف یا مغلـــوب
سا زد ،با ا یجا دشکنجه ودردوعذا ب بدا ختیا رخودبرا ی خود ،به عنـــــوان
"سعا دت متعا لی" ،که "سعا دت وا مشده ا زنخبگا ن سیرشده ا جتما ع ا ســت " ،ا ز
بین بردن"نیروی دردبرا ی ا عترا ض وسرکشی ا جتما عی"به دست خودطبقـــه
محروم وضعیف می شود .بدین سا ن ،تعزیه درا یرا ن حرکت جبرا نی ا نقــلاب
همیشگی مردم ا یرا ن در"بسته بندی ها ی کوچک ولی مرتب "علیه ا ســلام و
عرب درشکل مسخ شده ا سلامی اش بودوتا تصویرسیا وش ، انســا ن نیرومنــدی

که روزگا ری ا وج ا یده آ ل ا خلاقی ا یرا ن بود (کسیکه درا ثرا ستوا ری بـــی
نظیرش برا صل دا دومهروآ شتی حا ضرمی شودبرضدپدرش که درآ ن روزگــاران
"حق مقدس "برا ودا شت وسرکشی ا زپدر ،مسا وی با عصیا ن با خدا بود ،سرکشی
وا عترا ض می کند ،وحتی برا ی حفظ ا صل دا دومهروآ شتی،ا زفرما ن شـــا ه
ا یرا ن به ا دا مه جنگ سرمی پیچد ،وا زهمه پیوندها ومنفعت ها ومقا مها برای
حفظ ا صل دا دومهرمی گذرد)به جا ی تصویرحسین ننشیند ،ا نقلاب حقیقـــی
مردم ا یرا ن صورت نخوا هدپذیرفت .

عدا لت وا یمـــا ن

آ نچه درجا معه "برترین عمل،شنا خته می شد ،نتا یج بی ا ندا زه وخا رج ا ز
تنا سب یعنی کا ملا" نا عا دلانه به آ ن نسبت دا ده می شد .نتا یج ا ین عمـل
بخصوص وممتا ز ،بی نها یت دا منه دا روبزرگ شمرده می شد ،ا زطرفی پا دا ش
آ ن خا رج ا زا ندا زه بودا زطرفی کوچکترین لغزش ا زآ ن،مجا زا ت خـا رج ا ز
حددا شت .درحا لیکه پا یه عدا لت همیشه تنا سب دا دن میا ن عمل ونتیجـــه
(پا دا ش یا مجا زا ت)ا ست .
دردنیا ی گذشته برترین عمل،"ا یما ن به کسی یا دینی"یا "ا حترا م به کســی
یا گروهی"بود .ا مروزه برعکس دنیا ی پیشین،برترین عمل درجا معـــــه ،
"ا ندیشیدن"و"کا رسودمندبرا ی همه کردن ا ست "وخردا نسا ن به ا ین نتیجه
می رسدکه تنا سب نتیجه وعمل (چه آ ن عمل،برترین عمل با شد ،چه آ ن عمــل،
بزرگترین جنا یت با شد) .ا صل نخستین عدا لت ا ست .
درقرآ ن وا گذا ردن ا ما نت به ا نسا ن که چیزی جز"میثا ق ا یما نی"نبـــود ،
عملی بودکه "همه کیها ن"ا زعهده ا ش برنمی آ مدوفقط ا ولین ا نسا ن مؤ من
که آ دم با شدا زعهده ا ش برمی آ مد .بدین سا ن عمل ا یما ن آ وردن،ا رزشـــی
بیش ا زهمه کیها ن دا شت .ا ین عدم تنا سب میا ن یک عمل وا همّیـــــت آن
(ونتا یجی که بعدا" ا زآ ن گرفته می شود)بزرگترین نا عدا لتی هست .
بی عدا لتی دوم که کمترا زبی عدا لتی نخستین نیست ،تبدیل "لغزش "بـه
"نجا ست "ا ست .لغزش ا نسا نی ا زا ین عمل(ا یما ن آ وردن)نبا یدفقـــط
عقلی درک شود (یک لغزش وا شتبا ه تلقی گردد)بلکه با ید"ا حسا س کرا هـت
ا زکثا فت "را درا نسا ن برا نگیزا ند .عمل خطا (لغزش ا زخط مشی هــــا ی
ا یما نی یا خودا یما ن نیا وردن به رسول خدا)با ید"ا کرا ه ا نگیز"با شـــد .

معمولا" انسان از "کثافت"، اکراه دارد. بنابراین خطا باید به طور
محسوس، ایجاد "تماس با کثافت" را بکند. کسیکه چنین خطائی می کند، خود
را با بدترین کثافت ها آلوده ساخته است وتبدیل به بذترین کثافت شده
است. همه اعمال وافکار واحساسات او، تا ایمان نیاورده است برای مؤمن
جزایجاد "کراهت از کثافت" نمی کند، ولو بهترین اعمال وافکار واحساسات
باشند. یک عمل خطا (ایمان نیاوردن به اسلام) "کل وجود انسان" را نجس
می سازد. آنکه چنین خطائی می کند، مؤمن دربرخورد با عمل وگفته واحساس
او "بو ورنگ وشکل کثافت" را می بیند وحالت استفراغ به او دست می دهد
وسرش را برمی گرداند واز تماس با او می گریزد.

دیگردوستی با نجاست، جزو محالات است (تقلیل انسان به نجاست برای
اینکه به فکری ایمان نمی آورد، بزرگترین بیداد ضدشرافت انسان است)
ایمان به یک اندیشه، بستگی مطلق به یک اندیشه (خدا ورسولش، رهبری
خدا بوسیله رسولش) عملی است که "کل وجود انسان" را پاک می سازدوعدم
ایمان به همین اندیشه، "کل وجودیک انسان" را ناپاک ونجس می سازد.

ولی اندیشیدن که برترین عمل انسان کنونی است، چیزی جز" جنبیدن
دراندیشه ها "نیست. بنابراین برای انسان کنونی "ایمان که جز "ماندن
مطلق دریک اندیشه" است، باید "عمل نجس ونا پاک" تلقی شود وبدین
حساب "ایمان به اسلام" باید انسان را نجس سازد. ولی برای اندیشنده
وخرد، خطای خرد ویا "بستگی بیش از حد به یک اندیشه"، نه انسان را پاک،
نه انسان را نجس می سازد. خطا ولغزش فکری، هیچگونه عینیتی با پاکی و
ناپاکی انسان ندارد ونباید اورا منفور ومکروه نزد مردم سازد وسبب قطع
رابطه مردم با اوگردد. تبادل وارتباط افکار بدون خطای فکر وتصحیح آن
غیرممکن است. هیچ اندیشه ای ولو تبدیل به عقیده مطلق بشود، نه هیچ
کسی را پاک، نه هیچ کسی را نجس می سازد یعنی حق به منفور ساختن یک
انسان وطبعا "فکرش ندارد. خرد با هرفکری "بدون نفرت واکراه "روبرو
می شود وآنرا داوری می کند. انسان می تواند، هرروز عقیده اش را تغییر
بدهد وبرضد حقیقت نیز بیندیشد. واین "ضد حقیقت بودنش" وآن "تغییر
عقیده اش"، کوچکترین رابطه با پاکی ونا پاکی اش ندارد وبرای ما هیچگاه
مکروه ومنفور ونجس نمی شود. اساسا" هیچ "جرمی" درحقوق جزائی انسان را
"کثیف "نمی سازد.

عینیت دادن جُرم با کثافت (ایده نجاست) بزرگترین نا عدالتی درمجازات
و"سلب حیثیت وشرافت از انسان" است، چه مؤمن به اسلام با شد چه کافر و
مشرک. نجس شمردن کفار"، سلب شرافت از انسانهائی است که عقیده ای جز
اسلام دارند.

مفهوم عدالت برای این عقاید. مسئله "تناسب میان چنین عمل ونتیجه اش"
را اساسا" طرح نمی کرد، و"بی نهایت بودن نتیجه" را مسلم وبدیهی
می گرفت (بی عدالتی، به عنوان مسئله ای بدیهی ومسلم کنار گذاشته
می شد) فقط مفهوم عدالت دریافتن شیوه و وسائل "تنفیذ این نتیجه بی
نهایت زیاد، درچگونگی تحقق این نتیجه بی نهایت زیاد "طرح می گردد.
چون "نتایج بی نهایت زیاد این عمل" قابل تحقق در "طول یک عمرانسانی،
میسرنبود، نمودار شدن وتحقق یافتن نتایج، احتیاج به فاصله زمانی
بی نهایت دراز داشت. اگرتمام عمرخود آن فردکه این عمل را کرده بود
کفایت نمی کرد، اعقاب او ونسل پس ازنسل باید از نیکی آن عمل بهره
ببرند (مثل انتقال قدرت وخلافت وامامت درخانواده محمد ونبوت در
خانواده ابراهیم واشرافیت ...) یا به مجازات آن عمل برسند. مثلا" وقتی
آدم برای عصیانش ازبهشت تبعید شد. این مجازات تنها درسراسر عمرخود
او تمام نشد بلکه همه بشریت تا زمان آخر که اعقاب او هستند" تبعید ومطرود
از بهشت "خواهند زیست ونتیجه عمل عصیان او را باید همه اعقابش بچشند.
بدین سان نسل های بعدی برخوردار از نتایج نیک یا ازمجازات عمل
ازنیای اولیه خود می شدند.

مسئله وراثت درامامت شیعه یا وراثت درسلطنت نیز تابع همین فکر است.
مثلا" نابسودنی های هند (طبقه نجس هند) طبق معتقدات دینی اشان در اثر
بی احترامی که یکی ازنیاکانشان به افراد صاحب احترام یا مقدسان و
قدرتمندان جامعه کرده است (یا احترام کافی نسبت به آنها بجا نیاورده
است) همه نسل بعد ازنسل "چرکین ونجس "شده اند وهرکدام از آنها می تواند
در اثر "اعمال سراسر عمرش ـ البته احترام گذاردن به طبقه روحانی و
اشراف و ..." درتولد تازه (تناسخ) به طبقه بالا ترارتقاء مقام یابد.

عمل بی احترامی نیا، اورا چرکین ونا پاک (نجس) می سازد. البته ازنقطه
نظرتناسخ، این خود اوست که بعدا زآن عمل بی احترامی، حالا ناپاک و
نجس شده است (میان ناپاکان متولد شده است).

خطر احترام نگذاشتن به صاحب مقامان و روحانیان، نجس شدن سراسر عمر است و اگر کسی از خرافه تناسخ صرفنظر کند، خطر ابتلای همه اعقاب انسان به نجس بودن است، و واقعیت چیزی جز این نیست.
عملی که پاک یا نجس می کند، عملی است که حیثیت و حقوق اجتماعی، سیاسی و قضائی، و تربیتی و نظامی هرکسی را معین می سازد. کسیکه پاک است، حق دارد با مردم همه روابط اجتماعی و سیاسی و حقوقی و فرهنگی و بالاخره انسانی را داشته باشد و وقتی بدون این ایمان، ناپاک شد، مقام و حقوق و حیثیت پست تری در مقابل مؤمنان دارد و اگر مشرک یا مرتد باشد، این مقام و حقوق و حیثیت به صفر تقلیل می یابد یعنی او دیگر حق به جان و مال و خانواده و زنش ندارد. ناپاکی معنایش از لحاظ اجتماعی، کاهش روابط اجتماعی و سیاسی و حقوقی و انسانی به حداقل است. او را محروم از روابط عادی اجتماعی و سیاسی و حقوقی ساختن و "در تنگنای ارتباطی" یا در "تنگنای بی ارتباطی" قرار دادن است. انسان با ناپاک شدن (عقیده به اسلام نداشتن) در درون جامعه، زندگانی یک نفر تبعیدی و مطرود را دارد.
انسان نجس، حق ندارد مساوی با مؤمنان، حق و قدرت شرکت در امور اجتماعی و سیاسی و تربیتی و نظامی و حقوق داشته باشد. برای تائید همین ایده عالی انسانی است (!) که پاکستان نام "مملکت و حکومت و جامعه پاکان" را برگزیده است.
البته اگر قائل می شدند که عمل هرکسی باید فقط به خودش بازگردد، در آن موقع اشکال دیگری پدید می آمد. چون هر مؤمنی برای "عمل ایمانی اش" در انتظار "نتایج بی نهایت زیاد" بود و وقتی در سراسر عمر با نتایج غیر مطلوب روبرو می شد، در مقابل یأس افزاینده اش باید سوراخ گریزی پیدا کرد. خواه ناخواه نتایج بی نهایت زیاد این عمل را نمی شد در یک عمر به حساب او واریز کرد، این بود که برای او شماره حسابی در ملکوت و عقبی و آخرت و بهشت باز می کردند یا اگر "عملی ضد ایمانی" می کرد (کافر و مشرک می شد) همه مجازات های غیرقابل تصور در مغز یک انسان را نمی شد در یک عمر به او وارد آورد (حتی کافر و مشرک نتایج معکوسش را در زندگی داشت و از نعمت و سعادت فراوان برخوردار بود) بنابراین احتیاج به جهنم بود تا در آنجا این "مجازاتهای لاتعد و لاتحصی" را که فقط در خیال خدا و یک مؤمن قابل تجسم است به او وارد ساخت. خدائی که "عمل ایمان آوردن

به رسولش" را بدون تناسب با پاداش و مجازاتش می کند، هنوز نمی داند عدالت چیست. از این گذشته برای ایمان آوردن یا ایمان نیاوردن به خدا یا رسولش، انسان نه پاک نه نجس می شود و نه پاداش بی اندازه می یابد و نه مجازات بی اندازه می یابد.
بی ایمانی انسان به خدا، هیچ آسیبی نمی زند تا مجازات آن چنین بی نهایت باشد. همانطور ایمان به خدا، هیچ ارتقائی به خدا نمی دهد، تا پاداش بی نهایت بیابد. بی احترامی به طبقات مقتدر روحانی و مقدسان (در هند) به آنها آسیب وارد می آورد. این انتقامگیری انسانهائی است که قدرت را در دست دارند یا می خواهند به قدرت برسند که آسیب زدن به این قدرت (یا میل به اعتراض علیه آن را) بدون تناسب مجازات می کنند. انتقام، نسبت را مراعات نمی کند بلکه میل به "بی اندازه بودن" دارد و هرچه "قدرت" فرد یا گروهی را می افزاید "پاداش بی اندازه" می یابد.
بدین سان "برای دست یافتن به قدرت" یا برای "حفظ قدرت موجود و حاکم"، پاداش و مجازات بی اندازه (خارج از اندازه و ناعادلانه) داده می شود. با این بی عدالتی است که طرفدار برای خود پیدا می کنند (مقامات و قدرت را به طرفداران خود می دهند که هیچگونه لیاقت برای آن مقامات و قدرتها ندارند) و یا اعتراض و عصیان علیه بیداد خود را سرکوبی می کنند.

انسان، جان است یا روح ؟

برای اینکه شیوه تفکر ایرانی را شناخت، باید تفاوت مفهوم "جان" را از "روح" مشخص ساخت.
بنیاد این تفکر، مفهوم "جان" است نه روح. در مفهوم "جان"، "حق و روان" از هم پاره، و متضاد با هم نیستند. "روح"، مفهومیست برای نشان دادن تضاد دو اصل (روح، اصلی است متضاد با جسم و آنچه متعلق به جسم است). درحالیکه "روان" در "حس و جسم"، اصل و واقعیت متضاد با خود را نمی بیند.
در "جان"، "تن و روان"، دو مؤلفه مختلف ولی متمم هستند و هردو برای جان مانند هم ضروری هستند. و خرد، قدرتی متعلق به "روح" نیست بلکه نیروئی است زائیده از جان. بقول فردوسی "خرد، چشم جان است چون بنگری". خرد، "از جان" و "عضوی از جان"، و وظیفه اش "نگهبانی جان در تمامیتش "هست و طبعا" نگهبان" اساس خودش که جان باشد" و "خودش"

هست .وروشنی روان اگربه معنای روشنی روح گرفته شود ،روشنی خرد وجان را با خود نمی آورد .این روشنی خرد وجان است که روان را هم روشن می کند .

خردتیره و ،مرد روشن روان نباشد همی شادمان یک زمان

جنبشی که درمسیحیت واسلام برای "خالص ساختن روح" (نجات روح وسعادت اخروی روح)به حالت اطلاق رسید ،درتفکرایران به سختی می توانست ریشه کندوحتی درعرفان ایرانی دردوره اسلامی، مفهوم جان وجانان همه فضای ادبیات عرفانی را تسخیرکرده است .با وجودیکه درنطفه ،جداسازی،دواصل متضاد اهورامزدا واهریمن "،درافکار زرتشت درگاتا گذارده شده بود ،ولی هیچگاه نه درآموزه های خودا ونه درشیوه تفکرایرانی ونه درزندگانی ایرانی،به جداساختن ومتضاد ساختن دواصل درزندگانی انسان(روح وجسم) کشید . عقل نظری وانتزاعی که موردعلاقه ایرانی نبود ،علاقه شدید به "پاکی وخلوص ونابی مفهوم"داردوبه سرعت یک مفهوم ناب انتزاعی را با یک وجودگره می زند .برای چنین عقل نظری وانتزاعی(که با خردتفاوت کلی دارد)یک مفهوم ،باید ازهمه زوائد وناخالصی ها وآمیختگی ها "پاک شود" .اگر"روان"که یک مؤلفه ویک رویه ویا یک مقطع ازجان است (مجموعه ای ازنمودارهای جان دریک جریان به هم پیونددا ده می شوند) ،به عنوان "مؤلفه عالی ترومقطع برتروجود انسان"شناخته شودوکوشیده شودکه به آن "وجودی مستقل وقائم بالذات وبرترومداوم"داده شود ،وکوشیده شود (جهاد وجهد)که مؤلفه های دیگروجود انسان،فرعی وپست تروکم ارزش ترووسیله ساخته شودوبالاخره درمرحله نهائی به شکل دواصل متضاد باهم درآورده شوند ، آنگاه به جای "جان" ،"روح وجسم"را خواهیم داشت .درحینی که "روح" بدین سان خودرا "ناب وخالص وپاک "می سازد ،خواهناخواه آنچه "غیرازروح است " ،به عنوان عنصر"آلوده سازنده وناپاکی ونجاست "شناخته می شودوروح باید درتلاش مداوم (زهدوجهاد وعبادت)ازخود بزداید وبراند .وروحی که می خواهد"جزخودنباشد"درتلاش است که خودرا به طورمطلق ازغیرازخود ،جداسازد .انسانی که می خواهدومی باید فقط "روح"باشد یا بعدا" بشود (به عالم روح ،به ملکوت وبهشت ونزدخدا که روح اصلی است برود یا روح قدسی بشود)باید ازماده وجسم وازحس وخواسته های حس (شهوت) خودرا به کل پاک سازد .ازاین روخواسته های حواس (شهوت)وقتی تابع

مطلق روح ودرخدمت مطلق روح نباشد ،بزرگترین دشمن روح می شوند (سگ نفس یعنی به کلّا نجس هستند)وازاین رو روح رانیزنجس وناپاک وآلوده وغرق دردنیا وگرفتاردنیا می سازند ."جهادبا نفس"،همین جهادبا "خواستها وتمایلات حواس وجسم"است تا به تدریج یا یک جا (درشهادت وقربانی)انسان ازگیراین عوامل اسیروگرفتار رسازنده وازدشمنان خود ،نجات یابد .

وقتی روح نتوانست لگام به خواستهای حواس وجسم بزندوحاکمیت خود را به طورمطلق برآنها احرازکند ،این ها "بزرگترین عدّوانسان"هستند . تلاش انسانِ "روحانی"ومؤمن آن است که هرچه بیشتردرمعاملات دینی اش به "مفهوم ناب روح" نزدیک شود .دراسلام ،روح،"امرخدا "است .انسان وقتی "ماءمورِامرخدا شد"یعنی " مطیع صرف وعبدمحض وتسلیم کامل احکام رسول و ولی امرش "شد ،آن موقع"روح "می شود .درتورات،"روح"،"تصویرخدا"درانسان بود .خدا ،انسان را به صورت خودآفریده بود .

ولی دراسلام ،"تصویرخدا " ،برضدمفهوم توحیدتلقی شده است .خدا ،صورت ندارد که انسان به "تصویرش "خلق بشود .این است که "روح" ،تقلیل به "امرخدا "می یابد .روح،جوهرو وجودمستقلش راازدست می دهد ،ویک جریان مداوم اطاعت کردن وتسلیم شدن وعبودیت می گردد .روح،یک مسئله سیاسی وحقوقی می شود ."تصویرخدا " بودن،با آنکه درتورات یک اصطلاح تمثیلی وتشبیهی است ولی محمدآنرا یک مفهوم واصطلاح عقلی تلقی می کندوازنقطه نظرعقلی،اصطلاحی برضدتوحیدمی شود .

ولی حق چنان بودکه محمدکه ازلحاظ عقلی احترازمی کندکه خدا را صورت بگیردوانسان را به تصویراودرآورد ،درسراسرقرآن این انسجام عقلی را حفظ می کرد .ولی چون دردنیای دین بدون تمثیل وتشبیه نمی توان ازعهده بیان مطالب برآمد (ولواین تصویرات ازلحاظ عقلی باهم تناقض پیدا کنند)خودمحمدمجبورمی شودکلمه لقاء خدا و وجه خدا را به جای صورت خدا به کاربگیردکه چیزی همانندیکدیگرند .همان داستان حسن خواجه و خواجه حسن است .ولی تقلیل انسان از"تصویرخدا "به"امرخدا "به زیان حیثیت وشرافت انسانی تمام شده است .چون قبول اینکه انسان به صورت خدا خلق شده است ،به انسان یک نوع"جوهرو وجودمستقل "می دهدومی توان آنرا تا به حدی ازتاءویل رسانیدکه به انسان همه خصوصیات خدا را داد . در

این صورت اگربه‌صورت خدا ست پس خودسرچشمه معرفت نیزهست واگرسرچشمه معرفت هست پس احتیاج به‌انبیاء ورهبران الهی وشاهان که‌به‌عنوان خلیفه‌ا وحکمروائی می کنندندا ردوخودش می توا ندهمه‌ا موررا حل وفصل کند. طبق مفهوم محمدا زروح درقرآن ، انسان درسلسله‌ا عمالی که‌در ماءموریت مطلق ازاوا مرمی کند، وجودپیدا می کند. تا ماءموراست، روح‌دارد وبه‌محضی که ماءموریتش راازاوا مررسول خدا دنبال نمی کند (مثل یک کافرومشرک) بلافاصله "موجودیت" راازدست می دهد (ازهمین جا حق به کشتن ونابودساختن جسمی یا روحی وحقوقی کفا رومشرکان استنتاج می شود).
با همه‌اینها ، مفهوم‌روح به‌عنوان "تصویرخدا "دراسلام باقیمانده‌است ومفهوم‌محمدا زروح نتوانسته‌است که‌درهمه‌قرآن واحادیث گسترده‌وتنفیذ شود.

درهرحال عینیت یافتن انسان با مفهوم "روح" (انسان ، روح است)، ناب ساختن پدیده‌های " روانی" (روان به‌مفهوم‌مؤلفه‌ای ازجان) یعنی جدا ساختن آنها ، ودرتضادقرارداد ن تدریجی یا یکباره‌با حواس وجسم وماده است. جسم وحواس ، وجودی "جزخودنیستند" وهمین طورروح "وجودی جزخودنیست" واین منطق عقل نظری وانتزاعی است (هرچیزی همان خودش هست) هرمفهومی ، فقط با خودش عینیت (خودهمانی) دارد. روح، روح است وجسم، جسم است. ولی " خرد" برای ایرانی "چشم جان "است. خرد، "زائیده‌از" ، یا "نیروی" وجودیست که‌روان وتن درآن پاره‌کردنی ازهم، ومتضا دساختنی با هم‌نیستند.
ازاین روخردی که‌دریافتن مفاهیمش (وکاربردمفاهیمش) جان انسانی راازهم شکاف بدهدوپاره‌کندوبا هم‌متضا دسازد (واین را یک عمل وهنر خردمندانه‌بدانند) وجودندارد.
این " جزخودنبودن روح"، تلاشی است برای "مطرودیت" و"ازخودبیرون راندن وتبعیدکردن "حواس وجسم. وقتی انسان، فقط روح باشد، آنگاه حواس وجسم (خواستهای جسمانی وحسی) بایدمغلوب روح گردیده‌وبالاخره بعدازآنکه‌نقش خودرا به‌عنوان " وسیله "بازی کردند، ازروح طردو تبعیدشوند. وآنچه مطرودوتبعیدی است، تحقیرشدنی ومکروه‌وناپاک وزشت است.
ولی برای ایرانی، انسان ، روح نیست، بلکه‌جان است ، وحواس وجسم

همانند "روان " ، رویه‌هاومؤلفه‌های مختلف جان هستند. حتی خدا که‌معشوق عرفای ایران بود، جانان خطاب می شد.
ودرهمین جا می توان تفاوت "مهر" و"محبت" راازهم‌بازشناخت. "محبت"، نتیجه‌وتراویده‌اصل روح است. خدا به‌عنوان "روح" خودش‌را دوست می‌دارد (به‌خودمحبت می ورزد= درحدیث نبوی) ، ولی "مهر" ، نیرویا نمودا ریست از "جان". مهرانسان به‌همه‌نمودارهای مختلف جان است (هم‌به‌تن وحواس وهم‌به‌روان وآنچه‌روانیست). انسان ، مهربه‌روی زیبا وبلندی بالاوخرد وهوش وکردا روگفتا روا ندیشه‌وهنرانسان دیگردارد. مهر، شهوت ومیل جسمی که‌ازروح پاره‌شده‌باشدنیست. همان طورمهر، میل روحی که‌ازجسم پاره‌شده‌ومتضادبا حواس باشدنیست. مهربه‌میهن غیرازحب به‌وطن است.
انسان میهنش را با جانش (با آمیخته‌روان وتنش) دوست دا ردنه‌با روحش. چون روح نمی تواندبه‌ماده‌وجسم وخاک محبت داشته‌باشد. اساسا "نمی توان به‌وطن محبت داشت چه محمدگفته‌باشدچه‌نگفته‌باشد.
مرد، مهربه‌زن دا ردنه‌برای "لذت جسمانی" که‌می تواندازاوببرد. موقعی اومی تواند "لذت جسمانی" اززن ببردودرهوای لذت جسمانی اززنها باشدکه‌درذهنش وایمانش روح ازجسم جدا ساخته ، وبا هم‌متضادساخته‌باشند. وگرنه‌مهربه‌زن، نه‌درزن، یک جسم می بیندبلکه‌یک جان (ترکیب ووحدتی ازتن وروان) می بیندوخودمهر، خواستی نیست که‌ازجسم وحواس پاره‌شده ازروح‌مردبرخاسته‌باشدبلکه‌ازجان (هم‌تن وهم‌روان) اوسرچشمه‌گرفته‌است.
پس مهرمردبه‌زن یا زن به‌مرد، وقتی ازجان اوبرخاسته ، به‌هیچوجه "لذت جسمانی" نیست. یک مسلمان یا مسیحی، می توانددرپی لذت جسمانی اززن باشدوزن را به‌لذت دهنده‌جسمی تقلیل دهدولی کسیکه‌مهرش ازجان سرچشمه می گیرد، هیچگاه‌نمی تواندزن را به "وسیله‌لذت دهی "تقلیل دهد.
ومحبتی که‌ازروح مردبرمی خیزدنمی تواندتوجه‌به‌تن وزیبایی رخ‌وزلف اووخرامیدن وزینت‌اوبکند. زن هم برای اوروحی می شودهمانندخود.
پس رابطه‌روحی میان مردوزن ، رابطه‌ای کلی میان دوانسان، بدون تفاوت جنسی می شود. این دیگرمهربه‌زن یا مهربه‌مردنیست. محبت ، مرد وزن نمی شناسد.
ولی درجان، مهربه‌زن ومرد، مهربه‌فرزند، مهربه‌پدروپسر، مهربه‌میهن هست وبه‌خدا موقعی می توان مهرداشت که‌آنرا به‌عنوان "جان" درنظر

گرفت نه به عنوا ن "روح" .ا زا ین روبرا ی همه عرفا ی ا یرا ن نا آگاهبودانه، خدا ،جا ن وجا نا ن بودنه روح .آ نها به خدا یشا ن مهردا شتندومی ا نگا شتند که "محبت " دا رند .

محبت ،ا زا صل روح سرچشمه می گیردومتوجه چیزها ئیست که روحا نی ا ست وبا روح ورشدروح(پا ک شدن روح ا زنجا ست تن وما ده)کا ردا ردوا نسا ن را به روح با زمی گردا ند .محبت به شرط آ نکه هرچیزی وخوا ستی به " نا ب شدن روح"یاری‌دهدتا حدی‌ا مکا ن دا ردولی ا ساسا" برضدچنین محبتی ا ست .
" کندهم‌جنس با هم‌جنس پروا ز " ،"هرچیزی به‌ا صلش با زمی گردد"روح هر چه‌آلوده ونا پا ک ا ست ا زا صلش جدا ست وبا نا ب شدن وپا ک شدن به‌ا صلش با زمی گردد (بشنوا زنی چون حکا یت می کند- ا زجدا ئی ها شکایت‌می‌کند .
شکا یت روح ا زآلودگی ا ش با کثا فت جسم ودنیا وحوا س وا شتیا قش به پا ک شدن وبا زگشتش به‌ا صلش هست) .فقط روح،روح را "می کشد"و"کشش روح" ،محبت ا ست .ا ما مهرا یرا نی،مهرجا ن ا ست .روا ن وجسم وحوا س با هم‌دروحدت ،مهردا رند .مهر ،ترا وش روا ن یا ترا وش جسم‌وحوا س به تنها ئی نیست .جا ن ا نسا ن،مهربه‌آ هنگ وترا نه موسیقی دا رد .جا ن ا نسا ن ،مهربه زن وفرزندوپدردا رد .جا ن ا نسا ن،مهربه میهن خود دا رد .انسان درتمامیت جا نش،مهربه‌ا نسا ن دیگربه عنوا ن"یک جا ن = وحدت تن وروا ن"دا رد ،نه مهربه تنش جدا ا زروا ن،نه مهربه روا نش جدا ا زتن .

مهربه مردم‌آ نست که‌آ نها ا ز"شرینی جا نشا ن"بهره مندشوندوجا نشا ن (تن و روا نشا ن دریگا نگی)آ زرده وآ سیب دیده نشود ،نه‌آ نکه‌برا ی "نجا ت روحشان درآ خرت وملکوت " ،کوشیده شودتا خودشا ن"عدا وت با نفسشا ن وخوا ستهای نفسا نی ا شا ن ولذت ها ی جسمي وحوا سی ا شا ن"بکنندوا گرچنا نچه غفلت بورزند"ولّیِ خدا "مأمورا ست آ نها را ا زا ین "ا سا رت "برها ند .یعنی بازور وجبر ،ما نع ا ز"لذت ها ی نفسا نی ا شا ن وپرورش حوا س وجسمشا ن که ما نع ا زپروا زوپا کی روحشا ن می گردد"بشود .برا ی ا یرا نی ا ین عمل،دشمنی با جا ن ا نسا ن وآ سیب زدن به‌جا ن ا نسا ن ا ست ،ولوآ نکه "محبت با روح او" با شد .برا ی مفهوم‌روح،عدا لت " ،در"غلبه وحا کمیت روح برجسم‌وحواس وخوا ستها ی ا نگیخته‌ا زآ ن دوهست " .روح با یدجسم را وحوا س را "بگیرد" .
روح خودرا به‌جسم وحوا س "نمی دهد" .برا ی‌مفهوم‌جا ن،"دا د" ،هم آ هنگی وهم‌آ غوشی ویگا نگی روا ن وجسم وحوا س وما ده‌درجا ن ا ست .روا ن به‌جسم

حوا س می دهند (دا دمی‌کنند)وجسم وحوا س وما ده به روان می‌دهند(دادمی‌کنند).
به همین شیوه‌جا ن ،سرچشمه "نیرو"هست .نیرو ،ا زروح سرچشمه نمی گیردتا ما ده‌وجسم به‌کل عقیم ا زآ ن با شند .روح،ا صل حرکت نیست وما ده وحواس وتن ،ا صل ما ندگی(ا یزسی)نیست تا درا ثرفقدا ن حرکت ا زخود ،ا حتیا ج به روح به عنوا ن "ا صل حرکت "با شد ،و وقتی روح ا زآ ن جدا شد ،جسم یکباره بدون حرکت شود .وا ین نیروهست که‌ا زآ ن مهرودا دورا ستی وهنرودلیری برمی خیزد ،نه‌آ نکه محبتوعدا لتوفضیلت زا ئیده‌ا زروح بدون جسم وماده وحوا س سرچشمه بگیرند .
نخستین مهرکه بنیا دهمه مهرها ست درشا هنا مه "مهرکیومرث به‌فرزندش سیا مک "هست که‌ترا ویده‌ا ز"جا ن "ا وست .

"بجانش"برا ز" مهر" گریان شدی زبیم"جدا ئیش" بریا ن شدی

روح ا زروح جدا ئی ندا رد .مسئله جدا ئی برا ی روح،مطرح نیست .چون جدا ئی فقط با "ا صل جسم وما ده‌وحس "که متضا دبا ا صل روح ا ست ،کاردارد .
روح نبا یدبرا ی "جدا ئی روح ا زبدن "بگریدیا برا ی دوری ا زآ نکه‌دوست دا رد ،بگریدوبیم ا زجدا ئی دوست دا شته‌با شد .
ولی جا ن که‌جسم وروا ن را نمی توا ندا زهم‌پا ره‌کندومتضا دبا هم‌سازد ،مهر با " دیدن"که مسا وی با "نزدیک بودن"ا ست ،کا ردا رد .مهرمی خوا هدنزدیک با شدوببیند .مهر ،تلاش می کندتا ا زآ نچه‌دوست دا ردبه‌آ ن نزدیک شود .
کیومرث : "زگیتی بدیدا را و (سیا مک)شا دبود

که‌بس با رور شا خ بنیا د بود

ا سطوره ،آ غا زتا ریخ را با "مهرجا ن به‌فرزند" شروع می کند ،نه‌با "محبت ا نسا ن به‌روح ا صلی که‌خدا با شد" .ا ین ا ست که "سوگوا ری "و"شا دی "هر دومسئله" جا ن "هستند .

شا دی،همه‌حوا س وروا ن (جا ن)را فرا می گیرد .شا دیِ هربهره‌ا زجا ن (چه‌این بهره‌حس با شدیا روا ن)شا دی همه‌جا ن ا ست .شا دیِ جدا گا نه‌حس وشادی جدا گا نه‌روا ن نیست که‌ا رزشها ی مختلف ا خلاقی با هم‌دا شته‌با شند .درحالی که "ا رضاء شهوت جسمي یا حسي"جدا وبیگا نه‌ا ز"مسرت روحي"ا ست ،ولوآ نکه ا ین "ا رضاء شهوت "را درتا بعیت ا زروح،بتوا ن تا ا ندا زه محدودی پذیرفت.
برا ی جا ن ،شا دی حس ،ا زشا دی روا ن جدا شدنی نیست وشا دی حس بلافاصله وبلاوا سطه‌به‌شا دی روا نی تبدیل می شودیا به‌طوروا رونه‌شا دی روا نی(ا گر

هم جداگانه ممکن باشد) بلافاصله وبلاواسطه‌به‌شادی جسمی وحسی تبدیل می شود. آهنگ موسیقی هنوزنشنیده، شادی روانی هم می شودوچون این فاصله میان حس وروان وجودندارد، موسیقی، شیرینی جان است، نه آنکه موسیقی سبب " ارتقاء روح"بشودیا سبب "هبوط وفریب ودورافتادگی روح" گردد، چون موسیقی درآغازباحس کارداردوطبعاً"تاءثیرش می توانند روح رابه‌جسم وامیال جسمی وحسی "بفریبدواغواکند"واورا گرفتاررجسم سازد (اگرروح چیزی متضادباجسم باشد)ولی موسیقی با برخوردبه‌جان هم‌حس وهم‌روان را باهم‌وهمزمان می پروردومی شکوفاندوشادمی سازدوبه‌آنها نیرومی دهد. لذت جسمی درجان، جداازلذت روانی نیست ولذت روانی، جداازلذت جسمی نیست. (متضادساختن روان ازتن دردواصل روح وماده، طرح‌مسئله‌فریفتن واغواکردن را می کند، وروح همیشه‌درخطرفریفته‌شدن واغواشدن ازحواس وجسم وماده‌قرارمی گیرد. این است که‌نخستین داستان خلقت درتورات وقرآن بلافاصله‌مسئله‌فریب دادن ماریاشیطان وفریب خوردن آدم‌را پیش می آورد. جسم وماده‌وحس، روح را می فریبند).

"پرورش "با جان کارداردنه‌با روح. این است که‌وظیفه اساسی‌شاه‌وحکومت، پروردن جان انسانی یا پروردن جان به‌طورکلی است (همه‌طبیعت رادر برمی گیرد). گرفتن جان وآزردن جان، (نه روح)، بنیاددستم‌است وپروردن وشیرین ساختن ودادن جان(تن وروان)، داداست. این است که‌وظیفه حکومت، "نجات روح وتاءمین سعادت اخروی "نیست.

خدا، چون "جان می دهد"دادگراست. شاه‌وحکومت "تا "جان می دهدوجان می پروردوآنرا شیرین می سازد، دادگراست. دادگری، فقط اجراء وتنفیذ یک مشت رسوم‌وقوانین وفرمانها وعادات وسنت ها نیست. فرمان وقانون ورسم وسنتی که‌جان می گیردوجان را می آزارد، بیداداست. دادگری، وضع یا تنفیذواجراء بدون چون وچرا وبدون راءفت قوانین وعادات وفرمانها نیست. دادگری، جان دادن وجان پروردن وجان شیرین کردن است.

ضحاک، "نخستین بیداد"و"نماد بیداد به‌طورکلی"درتفکرایرانی است، واوستمگربودچون "جان"می گرفت. اواول جان پدرش را گرفت. بعد "تخم = خایه‌مرغ"که‌نماداصل همه‌جان هاست فروبلعیدوبالاخره‌گاوراکه نمادهمه‌جانداران است فروبلعیدوبالاخره‌مغزانسان راکه‌جایگاه‌خرد

(چشم جان است)برای تسکین دردخودنابودساخت.

ندانست خودجزبدآموختن جزازکشتن وغارت وسوختن

قیام کاوه، قیام برای"نگاهداری جان"بود. مهربه‌فرزندانش (نخستین مهر)وکشتن همه‌فرزندانش جزیکی به‌وسیله‌ضحاک، سبب "خشم ازبیداد" شد. آنچه‌راازاوگرفته‌اند، جان فرزندانش هست.

مرا بودهژده پسردرجهان ازایشان یکی مانده‌است این زمان

جوانی نماندست وفرزندنیست بگیتی چوفرزند، "پیوند"نیست

"ستم"را میان وکرانه‌بود همیدون ستم را بهانه‌بود

بهانه‌چه‌داری توبرمن بیار که‌برمن سگالی بدروزگار

بیداد، گرفتن وآزردن جان است. وگرنه‌برای ارتقاء روح وپاکی روح می توان جسم وحواس راآزردوآسیب زدوجسم را فداساخت یا قربانی کرد (که‌ازدیدایرانی همه‌آزردن جان است)ودوره‌ضحاک، دوره‌بازگشت "آئین قربانی ها "ازقربانی حیوانات گرفته‌تا قربانی انسان برای خدا بوده‌است.

وآئین قربانی وشهادت براساس"جداساختن روح ازجسم" وکم‌ارزش ساختن جسم درمقابل ممتازساختن روح، ومشتق ساختن "حق فداساختن یا قربانی جسم برای روح"قرارداد.

با همین ایده"قربانی وشهادت"است که‌ایرانی درفجرتاریخش مبارزه شدیدکرده‌است وبه‌نام "بزرگترین بیداد"علیه‌آن برخاسته‌است وآنرا هزاره‌ها پیش، ازطومارتاریخ خودزدوده‌است وجان را درانسان"برترین ارزش دانسته‌است وانسان را تقلیل به‌روح نداده‌است وحال بعدازسپری شدن هزاره‌هاازنو"ضحاکی تازه"زنجیرش راگسسته‌وباز"آئین شهادت‌و قربانی "را به‌شهرها وآبادیهای ایران کشانیده‌است. آیا ایرانی‌دوباره برنخواهدخاست تا انسان را برای خدا هم‌قربانی نکندودرراه‌خدا هم، از "جانش "نگذرد. برای خدا هم‌ازجان نبایدگذشت. خدائی که‌قربانی‌وشهادت جان را می پذیرد، جانان نیست. ولی خدای ایرانی، جانان اوست.

<u>موسیقی، انگیزنده‌شهوت یا اعتلاء دهنده‌روح؟</u>

درمسیحیت واسلام، جسم را روح، درمطرودساختن ازخود، درتبعیدکردن ازخود، درخارج ساختن ازخود (وبالاخره‌درمحکوم‌خودساختن)به‌عنوان

وجودی "غیرا زروح"و "متضا دبا روح"و "وسیله موقتی روح"و "محکـــوم‌روح" ، معین می سا زد .تن وروا ن درتفکرا یـرا نی،دوبهره مختلف ولی متمـــما ز "جا ن"هستند .وروا ن،تن را دروسیله‌خودسا ختن برا ی رسیدن به هدفها یـش (مثل اعتلاء یعنی پا ک شدن روح ازکثا فت وحقا رت وتنگنای جسم)و"خـا رج ا زخودرا ندن" ،معین نمی سا زدتا بکوشدا زتن وآنچه‌تنی ا ست ،پا ک شـود .
یکی ا زا صطلاحا ت مکررشا هنا مه "پا ک تن "ا ست .تنی که‌درجا ن هم‌آهنـــگ روا ن ا ست ،پا ک ا ست هما نطورروا نی که‌درجا ن هم‌آهنگ تن ا ست ،پـــاک ا ست .آ نکه "پا کروا ن "ا ست‌کسی ا ست‌که‌درجا نش روا نش هم‌آهنگ با تنـش هست ولی آ نکه "پا ک دروح‌ا ست ،روح پا ک" دا ردکسی ا ست‌که‌روحش را‌ا زجسم وشهوتها ی حسی وما دی آ زا دسا خته‌ا ست وهیچگا ه‌ا ز "تعلقا ت جسمی"،آلوده نمی شود .
ا ین دونوع پا کی کا ملا"مختلف ا ست ."روح قدسی"با "روا ن پا ک"فرسخهـا با هم‌تفا وت دا رند .
آ نا نیکه‌روح را ا صل "محبت "دا نستند ،خوا سته‌نا خوا سته ،حس وجسم‌را بـــه شهوت را ندندوبرا ی حس وجسم ،فقط شهوت را با قی گذا شتند .آ نا نیکه‌روح را ا صل پا کی کردند ،جسم وما ده‌وحوا س را ا صل نا پا کی کردند .وشهـــوتِ حسی چیزنا پا کی شد .
حس وسا ئقه‌ها ی حسی (وسا ئقه‌جنسی)تا "بهره‌ا ی ا زجا ن"هستند ،نمی توانند کشش خودرا به‌هرچیزی به‌عنوا ن شهوت (وشهوت جنسی)دریا بند .سا ئقـــه جنسی،ترا وش تما میت جا ن(تن وروا ن با هم‌دریگا نگی)ا ست نه‌برا نگیختـه ا زجسمی که‌جدا وبرضدروح ا ست‌که‌درمقا بل روح،سرکشی وطغیا ن می کند .
سا ئقه‌جنسی،تا بهره‌ا ی یگا نه‌با جا ن ا ست ،"مهر"ا ست نه "شهوت ".تا جسـم وروح به‌عنوا ن دوا صل متضا د (تحقیرا رزش جسم وا عتلاء ا رزش روح)درذهن درک نشوندوبرهمه‌عوا طف وسوا ئق سلطه‌نیا بندو"نا آگا هبود"را تصـــرف نکنند ،سا ئقه‌جنسی ،به‌عنوا ن "شهوت" ،حس ودرک نمی شود .
موسیقی وآوا ز ،درشنیده‌شدن ،به‌عنوا ن شهوت‌درک وحس نمی شود .موسیقی وآوا زدرشنیده‌شدن با حس شنوا ئی که‌جدا ا زجا ن وبرضدروا ن با شد ،را بطـه ندا رد .موسیقی وآوا ز ،درتاءثیربرروی حس شنوا ئی،بلافا صله وبلاوا سطه‌بـه عنوا ن "یک ا هتزا زسرا سرجا ن"درک می شود .
تاءثیرحسی موسیقی،روا ن را شا دمی سا زدوروا ن را ا عتلاء می دهدولی این

"برشدن روا ن"غیرا زا عتلاء روح ا ست .ا ین برشدن روا ن ،حوا س را نیـــز با خودهمرا ه‌دا ردوبا همندوهرچه‌با لاتررفت ،حس هم‌آ نرا همرا هی می کنـد . ولی آ ن برشدن (ا عتلاء) روح،هرچه‌با لاتربرود ،بیشترا زحوا س وجسم‌ودنیا فا صله‌می گیردودرکی کا ملا"خا لص درخودروح می شود .
"سما ع"درتصوف برا ی خا رج شدن روح‌ا ز "قفس جسم"وا ز "قفس دنیا " بـود . روح با شنیدن موسیقی وآوا ز ،درحوا س ودرجسم ا حسا س" تنگی ودرتنگنـــا ا فتا دگی"می کند ،ا حسا س بیشتردر"پستی ما ندن"می کند .جسم وحـــواس‌ا و را گرفتا ر"پستی"کرده‌ا ند .یا آ نکه‌شنیدن موسیقی،یک شهوت جسما نی بـــر ضدتلاش روح ا ست (درک محمدوفقها ء ا زموسیقی)یا شنیدن موسیقی بـــرا ی بیرون را ندن روح ا زجسم وجسما نیا ت وحوا س ودنیا ست (درک تصـــوف ومولانا رومی) .درهردونظر ،موسیقی را بطه‌تضا دروح وجسم‌را تاءییدمی‌کنند .
یا موسیقی،ا وج شهوا نیت ا ست .شهوت درخا لص ترین شکلش هست یا آ نکـــه موسیقی،سرا پا روحا نی ا ست وبرا ی عروج وصعودوا عتلاء روح‌ا زجسم‌ا ست .
"حس‌کردن" ،درتضا دی که‌روح با جسم دا رد (ودرحا کمیتی که‌روح برجســـم با یددا شته‌با شد)همیشه "شهوت "ا ست ،همیشه "فریبنده "روح ا ست .آوا ز و سا ئقه‌جنسی بزرگترین فریبندگا ن روح،بزرگترین شهوت ها هستند .(ا ین ا ست‌که‌آوا زکه‌ا صلش وا ز= وا ژه‌با شد درشا هنا مه‌همیشه‌با قـــدرت سا حرا نه‌وجا دوگرا نه‌ا ش همرا هست .آوا زرستم ،قدرت سحرآمیزدا رد .آوا ز ، تنها گفته‌وکلمه‌ومنطق ومفهوم‌نیست بلکه‌آ هنگ وموسیقی وطنین نیزهست . حنجره‌ا نسا ن،هم‌آلت موسیقی ا ست وهم‌آلت سخنگوئی .هم‌می گویدوهـــم می نوا زد .هیچ سخن ا نسا نی نیست‌که‌موسیقی نبا شد .ا ین ا ست‌که‌سخن تا شنیدنی ا ستوبا حس‌کا ردا رد ،خطرفریفتن "روح"را دا رد .سخن درگوش ا نسان فقط معنی ا نتقا ل نمی دهدبلکه‌موسیقی می نوا زدوکـا م حســـــی را برمی ا نگیزد) .
یا موسیقی،با یدا ورا به‌آسما ن وبه‌خدا وبه ملکوت وبه معشوقه‌حقیقی‌بفریبد (جذب‌کند)یا موسیقی ا ورا به‌شهوت جسما نی می فریبد وبا یدمحکـــــوم ومطرودبا شد .
درچنین صورتی،موسیقی و آوا ز ،در"جا ن"نمی نشیند ،پرورش جا ن نیسـت، برضدجا ن ا ست .چون موسیقی وآوا ز،جا ن را ا زهم‌پا ره‌می کند .با برا نگیختن "شهوت جسما نی" ،سبب می شودکه‌تن ،جدا وبیگا نه‌ا زروا ن،درپستـــــی و

حقا رتش درک وحس شودوا زپستی وحقا رتش لذت ببردیا با برا نگیختن "معرا ج طلبی روح" ،تن برا ی روح،با روسنگینی وتنگنا وپستی می شود . تن ،سرب روح می شود .کسیکه معتقدبه روحا ست ،درپی شنیدن موسیقی،یا برا ی"ا رضاء شهوت حسی"می رود ،یا برعکس برا ی شتا ب دا دن به "معراج روحش " .

وچون عا مه مردم‌کمتر ،ا مکا ن معرا ج روحی دا رند (شب وروزگرفتا ر جسما نیا ت وا رضاء حوا ئج روزا نه جسم هستند)بنا برا ین هرآخوندی می‌داند که موسیقی یکنوع ا رضاء شهوت جسمی وحسی ا ست وبه خصوص شهوت جنسی را تحریک می کندوموسیقی وشهوت جنسی قدرت فریبندگی فرا وا نی دا رندکه ا زلحا ظ ا ین قدرت بسیا ربه هم‌نزدیک می شوند .ولی ا وبی خبرا زآنست که هما ن وعظی که درمحرا ب برا ی مقا م‌روح وبهشت وآخرت ومعرا ج وقیا مت می کند ،درست شهوت را خلق کرده‌ا ست .ا گرجا ن هرا نسا نی،پیوندنا گسستنی تن وروا ن بود ،موسیقی درا نسا ن ا یجا د"مهر"می کرد (نه شهوت جنسی) . موسیقی درا نسا ن ا یجا دنیرومی کرد .موسیقی،جا ن رامی پرورد .موسیقی غذا ی جا ن بود .

چرا ا یرا نیان به ا ستقبا ل هرضحا کی می شتا بند ؟

بعدا زآنکه ضحا ک پدرش را کشت ودست به گرفتن هرگونه جا نی زدوبا ا هریمن هم‌پیما ن شدوبا روئیدن ما ربردوشش به کشتن ا نسا نها وقربا نی ا نسا نها دست زدوا زهیچ بیدا دی فروگذا ری نکردوا ین رو یدا دها همه جا پخش شدوا یرا نیا ن،ا یده‌آلشا ن پرورش جا ن ومهرودا دبود ،آنگا ه

ا زآن پس برآمدا زا یرا ن خروش	پدیدآ مدا زهرسوی جنگ وجوش

سیه گشت ،رخشنده روزسفید	گسستند پیوند با جمشید

پدیدآ مدا زهرسوئی خسروئی	یکی نا مدا ری زهرپهلوی

سپه‌کرده وجنگ را ساخته	دل ا زمهرجمشید پردا خته

یکا یک ا زا یرا ن برآ مدسپاه	سوی تا زیا ن برگرفتند راه

شنودند کآنجا یکی مهتراست	پرا زهول شاه‌ا ژدها پیکراست

سوا را ن ا یرا ن همه‌شا ه‌جوی	نها دندیکسربه ضحا ک روی

بشا هی بروآفرین خوا ندند	ورا شا ه‌ا یرا ن زمین خواندند

کیا ژدها فش بیا مدچوباد	با یرا ن زمین تا ج برسرنهاد

وقتی کسی ا ین ا بیا ت را می خوا ندا زا ینوا قعه‌ولوا سطوره‌ا ی ،به سرا سرا ندا مش لرزه می ا فتد .
مردم ،جمشیدکه برترین "نمودا رخردوپرورنده‌جا ن ا نسا ن "ا ست ،به‌خا طر ا ینکه می گویدکه "ا نسا ن با خردش هرچه‌بخوا هدمی توا ند"وازاین رو"انسان، خدا ست یا می توا ندخدا بشود"هرپیوندی را ا زا ومی گسلند .آنگا ه‌طبقه با لای ا یرا ن(آن موقع سپا ه‌طبقه‌با لای جا معه‌بودوسرآ غا زا ین جنبش برضد خردا زطرف روحا نیا ن شروع‌شده‌بود)با شنیدن ا ینکه‌شا هی هولناک‌وا ژدها پیکردرجا ئی هست ("شنیدن" درا ثر ا ینکه متلازم‌با "آوا ز"بود ،وآوا ز در آ ن دوره‌به‌حرکت آ ورنده‌آ فرینش به‌شما رمی رفت وا رزشی بیش ا ز"دیدن" وروشنی دا شت)که‌ا زهیچ گونه‌بیدا دی وا همه‌ندا ردوهیچ ا رزشی برا ی جا ن ا نسا ن قا ئل نمی شود ،همه‌به‌سوی ا وروی می نهندوا ورا به‌عنوان‌شاه، با میل ورغبت خودبرمی گزینند .ا گرا ژدها خوئی وستمگربودن ضحا ک و قربا نی خوا هی ا و ،بعدا زپذیرش ا وبه‌شا هی وپا یدا رشدن حا کمیتش پدید آمده‌بود ،درک ا ین مسئله‌آسا ن وا شتبا ه‌ا یرا نیا ن قا بل‌عفوبود .چگونه ا ین هولنا کی وا ژدها وشی خودرا برا ی ا یرا نیا ن ،نه‌تنها قا بل قبول بلکه‌چنا ن جذا ب (کشنده)سا خته‌بودکه همه روبه‌سوی ا ومی آ ورند ؟
چه‌ضعفی بنیا دی درا یرا نیا ن بودکه‌ا ین ستمگری وبی مهری وا ژدها گونگی وهولنا کی ضحا ک را علیرغم‌آنکه هرکسی می توا نست ببیندوبشناسد، می بینندومی شنوند ،ولی با وجودآ ن،به‌ا وحقا نیت ومشروعیت به‌حا کمیت می دهند (آفرین گفتن) ؟ آ یا ا ین ضعف بنیا دی را همیشه‌ا یرا نیان ندا شته‌ا ندکه دربزرگترین ا سطوره‌بیدا دا یرا ن،با زتا ب شده‌ا ست ؟شرّو ا هریمن جلوچشمشا ن قرا ردا ردودرچشمشا ن می ا فتد ،ولی برضدتجربیا ت مستقیم‌خودبه‌آ ن کشیده‌می شوندوبا شوق ورغبت به‌سوی ا ومی شتا بند . چرا با تجربه‌خودا زستمگروجا ن ستا ن وخونریز ،با تجربه‌کردن هول ووحشت وا ژدها خوئی‌بی حدا و ،مجذوب وشیفته‌حا کمیت ا ومی شوند ؟چرا وحشت‌آفرین را دوست می دا رندومی پرستند ؟آ یا با تا زی سا ختن ضحا ک (مسئله‌زما ن فردوسی) ،فردوسی همین مسئله‌را درموردعرب وا سلام‌طرح نکرده‌ا ست؟وآ یا همین سستی دیرپا ی ا یرا نیا ن،سبب آفرین گفتن به‌ضحا ک نوین ا سلام را ستین تا زه‌نشده‌ا ست ؟(چون هولنا ک بودن وا ژدها وشی ا سلام‌وخدا یش ، با قرا ئت یکبا رقرآ ن ،هرکودکی را به‌رعشه‌می ا ندا زد .چنا نکه‌وقتی یک

پیرصوفی پسرش را برا ی با را ول به‌مکتب می فرستدبه معلم‌می سپا ردکه
قرآ ن را با آ یا ت وحشت آ فرینش برا ی کودک شروع نکندچون کودک تا ب
آ نها را نخوا هددا شت) .

ا ین چه‌ضعفی درا یرا نیا ن هست وچه‌هنری یا قدرت جا دوگرا نه‌ا ی مسلمانها
دا شتند (ما نندشریعتی وبا زرگا ن وطا لقا نی ومطهری)که‌چنین چیزی را
قا بل پذیرفتن برا ی ا ینا ن آ ن موقع وپیش ا زا نقلاب ا خیرسا ختند ؟
وآ یا ما با تجربیا تی که‌ا زهولنا کی وا ژدها پیکری مستبدا ن ودیکتا توران
وخونخوا را ن دیگردا ریم ،روزی به‌آ نها نیزآ فرین نخوا هیم‌گفت ؟آ یا ا ین
عجزا زآ فرین گوئی به‌هنرور ودا دگرومهرپرور ،وا ستوا رما ندن درا ین
عجز (سستی)وا فتخا ربه‌ا ین سستی که‌زا ئیده‌ا زرشک بی ا ندا زه‌ا ست ،سبب
ا صلی پذیرش همه‌ضحا کا ن درا یرا ن نبوده‌ا ست ونخوا هدبود؟مسئله‌ا ی که
ما تا به‌حا ل درآ ن نیندیشیده‌ا یم‌همین پدیده‌شگفت ا نگیزخوی ا یرا نی
ا ست که‌چرا با میل ورغبت وا شتیا ق ،ضحا کا ن را به‌حکومت می پذیرندو
برمی گزینندوبه‌آ نها حقا نیت می دهند (آ فرین به‌شا هی می گویند) ؟آ یا
فردوسی را نیزبرا ی"آ نچه‌دربا ره‌خلق وخوی ا یرا نی"سروده‌ا ست با ید
محکوم‌وتوبیخ کرد ؟یا ا ینکه‌با یدهمیشه‌به‌فکرا ین ا شتبا ه‌پا یا ن نا پذیر
ملت خودبودتا تا ریخ ما یکدست "ضحا ک نا مه"نشود .

طبقا ت زیا دوبا زبه‌جا ی طبقا ت کم‌وبسته

مسئله‌طبقا ت ا جتما عی،مسئله‌وجودطبقا ت به‌طورکلی نیست ،بلکه‌آ نچه
طبقا ت را درجا معه‌غیرقا بل تحمل می سا زد ،طبقا تِ کم‌ا ست که‌تما یل به‌آ ن
پیدا می کنندکه‌درخودبسته‌شوندوخودرا ا زهمدیگرجدا سا زند .
برا ی آ نکه‌مسئله‌طبقا ت را حل کرد ،نبا یدطبقا تِ کم‌وبسته‌را ا زبین برد
وجا معه‌بی طبقه‌سا خت که‌عملا" غیرممکن ا ست (فقط یکنوع خا ص ا زطبقا ت
را می توا ن نا بودسا خت ولی به‌جا ی آ ن نوعی دیگرا زطبقا ت می آ ید)
بلکه‌با یدا مکا ن خلق طبقا ت متعددزیا دوبا ز (به‌آ سا نی قا بل عبوربا عدم
ا مکا ن ا نحصا ری کردن ا متیا زا ت درطبقه‌خود)را به‌وجودآ ورد .هرطبقه‌ا ی
تا وقتی"ما فوق طبقه‌ا ی دیگر"ا ست ،ا ین برتری (وقتی رقا بت دراجتما ع
به‌عنوا ن ا صل‌موفقیت وپیشرفت وحیثیت پذیرفته‌می شود)سبب رفع نا راحتی
پست ترا زطبقه‌با لاترخوا هدشد .بنا برا ین درطبقا تِ معدودموجوددرا جتما ع

با یدا مکا ن تقسیم بندی فرا وا ن مرا تب ولایه‌ها فرا هم‌آ وردکه‌نتوا نند
ا ین "برتری "را مختص به‌گروه‌خودسا زند ،تا وحدت "آ گا هبودیک طبقه
وسیع ا جتما عی"به‌وجودنیا ید .نبا یدگذا شت "یک طبقه‌وسیع با لا"و"یک
طبقه‌وسیع متوسط "و"یک طبقه‌وسیع محروم‌یا کا رگر"به‌وجودبیا ید ،بلکه
درهرطبقه‌ا ی با یدلایه‌ها ی متفا وت آ فرید .ا زطرفی درا ثرا ین طیف کثیر
شدن طبقا ت ،با یدمرزمیا ن طبقا ت نا مرئی سا خته‌شودوعبورا زهرکدا م
به‌دیگری،یک ا نتقا ل چشم‌گیرنبا شدوا زطرفی با ید"پا ئین ترین طبقه
ا جتما عی"نسبت به "سا یرطبقا ت ا جتما ع"درا قلیت با شند .با پیدا یش
"پا ئین ترین طبقه‌ا جتما عی"که‌ا کثریت ا جتما عی درمقا بل سا یرطبقا ت
دا شته‌با شد ،بزرگترین خطرا جتما ع به‌وجودمی آ ید .وقتی مجموعه‌ا ی ا ز
ا ین طبقا ت یا گروه‌ها ،درا ثربحرا ن شدید ،بتوا نندرآ گا هبودخودا ز
تفا وت مرا تب ولایه‌ها ی خودصرفنظرکنند (ولودریک برهه‌کوتا ه‌تا ریخی)و
آ گا هبودمنفعت مشترک چنا ن قوی شودکه "تفا وت حیثیتی"لایه‌ها را نسبت
به‌هم‌ا زبین ببرد ،ویک "طبقه‌وسیع موقت "به‌وجودآ ید ،با ا کثریتی‌که‌پیدا
می کند ،می توا نددرصددنفی کا مل طبقا ت برآ ید .
بنا برا ین نبا یدگذا شت که‌تهدید"منا فع "هرگروهی چنا ن با لارودکه‌گروهها
(مردم) ،سا ئقه‌حیثیت طلبی (برتری خوا هی)خودرا تا بع منفعت خوا هی خود
سا زند .تا موقعی که‌ا نسا ن نیا زشدیدبه‌حیثیت ا جتما عی دا ردوا ین نیا ز
حدا قل به‌ا ندا زه‌منفعت خوا هی ا ش نیرودا رد (ا گربیشترنبا شد)ا حتیا ج به
وجودطبقا ت هست .درجا معه‌ا قتصا دیِ ا نتزا عی نا ب ،فرض برا ین ا ست که
منفعت خوا هی برترین ویا تنها سا ئقه‌حا کم‌برا نسا ن هست .قبول چنین
ا رزشی ،مسئله‌طبقا ت را به‌کلی عوض می کند .ولی "حیثیت طلبی ا نسا ن"
سا ئقه‌بسیا رنیرومندومدا وم‌ا وست وپا سخ به‌آ ن موقعی ممکن ا ست که
طبقا تِ بسیا رمعدودوبا زبشوندوپا ئین ترین طبقه‌درا قلیت با شند .ا یجا د
ا کثریت ا جتما عی درپا ئین ترین طبقه ،مسئله‌منفعت خوا هی را مسئله
درجه‌ا ولِ ا جتما ع می سا زدوحیثیت طلبی ا نسا ن ،ولوبه‌طورگذران،مذموم
وغیرا نسانی‌ونفرت‌ا نگیزشمرده‌می شود .

ویژگیها ئی که‌نا گها ن ویکبا ردریک ملت نمودا رمی شوند

آ نچه‌روی می دهدومی گذرد ،ا زپیش دیده‌وحوا س می رود وفرا موش‌می شود .

رویدادی و "تغییری" که فراموش شدنی است ،تاریخ نیست .آنچه همیشه و مرتبا" یک فرد یا یک جامعه می کند ،آنرا فراموش می کند و حتی آنرا نمی بیند یا به دیدن و گفتن و یاد آوردن نمی ارزد .تغییری که به یاد آوردنی و به یاد آمدنی است (ارزش به یاد آوردن دارد ،برای بهتر زیستن در آینده ،نیاز به یاد داشتن آن هست) ،تاریخی است .

در هر "تغییری که یکبار و بسیار مخصوص" باشد ،در اثر همین غیرعادی بودنش، خصوصیات ذاتی هر فرد یا جامعه ای به طور خودجوش و ناگهانی با چهره ای خاص، نمودار می شود .به خصوص این شرائط و مقتضیات غیرعادی و فوق العاده ناگهانی و بی نظیر است که ایجاب تغییرات خاصی در ما می کنند که سبب تجلی گوهر ما (چه فرد ،چه جامعه و ملت ما)به شکل خاصی می شوند .این نمودار شدن ناگهانی و غیرمنتظره و حساب نا شده گوهر یک ملت یا یک فرد ،خصوصیات واقعی آن ملت یا فرد است که رویدادهای عادی، آنها را می پوشاند و وارونه اش را می نماید .این "سلسله اشکال خاص" است که تاریخ واقعی یک ملت را تشکیل می دهد و با مطالعه این مجموعه اشکال خاص ، می توان روان یک ملت یا فرد را شناخت .شوق به یاد آوردن این اشکال، با آنکه برضد" ذوق وجود عادی ملت و فرد"است .شوق به شناخت جامعه و فرد در تاریخش هست .تاریخ، روانشناسی یک ملت از خصوصیات نادر ولی ژرف اوست .چون این خصوصیات نادر یا یکبار که هربار به طور ناگهان و غیر منتظر پدیدار می شوند و پیوند دادن آنها با هم بسیار مشکل است ،خصوصیاتی هستند که برای ملت در حالات و رویدادها و تغییرات روزانه و عادیشان، نامفهوم و گیج کننده و شگفت انگیز و اسرار آمیز می باشند .این فرد یا ملت نمی تواند خود را با بسیاری از آن خصوصیات و اشکال خاص عینیت بدهد و فقط در برخورد با بحران تازه ،به فهم آن خصوصیات نزدیک می شود .

همه تغییرات بدون استثناء خوبند

وقتی که ارزش واحد اخلاقی به "تغییر" بدهیم و بگوئیم تغییر ،خوب است (یا بگوئیم تغییر ،بد است)با چنین "ارزش دهی اخلاقی کلی و یکنواخت" بزرگترین اشتباه و جنایت تاریخی و انسانی را خواهیم کرد .

با چنین ادعای اخلاقی، نتیجه می گیریم هرچیزی بدون استثناء و به طور یکنواخت (همانند چیز دیگر)باید هرچه زودتر و بیشتر و تمامتر تغییر کند .یا

به عبارت دیگر هرچیزی باید زودتر ،نو شود .و نوشده ها باید با سرعت کهنه شوند .هیچ نوئی ،تا فردا نو نمی ماند .آن موقع ،هرچیزی را که اندکی دیرتر تغییر بکند ،ما را ناراحت و مضطرب و خشمگین خواهد ساخت و نفرت اخلاقی نسبت به آن پیدا خواهیم کرد .

و آنچه اساسا" ادعای "تغییرناپذیری یا دیرتغییرپذیری" بکند و بخواهد "بیشتر بماند" برای ما منفورترین و مکروه ترین چیز خواهد شد و به دشمنی آن برخواهیم خاست .

برعکس وقتی گفتیم ،تغییر ،ارزش اخلاقی بد دارد ،پس هرچیزی همانند چیز دیگر در تاریخ و اجتماع هرچه دیرتر و بیشتر و تمامتر یکسان بماند .هرچه آن چیز ،دیرتر بپاید ،پرارزشتر است و هرچه همیشگی یکسان بماند .برترین ارزش را دارد و حقیقت و کمال و وجود حقیقی است .هرچه جاوید است ،خوب است ،زیبا است ،حقیقت است .زندگی جاوید ،عملی که زندگی جاوید را ممکن می سازد، بهترین زندگی و عمل است .عملی که مربوط به زندگی زودگذر است، شوم و حقیر و پست است .دنبال دنیا رفتن ،کار بسیار پستی است. بدین سان هرچه که تغییر می کند ،فاسد و منفور و گناه آمیز و غیر حقیقی و دروغ است .آن موقع است که ما "فطرت خلل ناپذیر" و "دین فطری " لازم داریم .

آیا ارزش اخلاقی یکنواخت به همه تغییرات دادن اساسا" مجاز است ؟ آیا همه چیزها وقتی یکسان با هم و به اندازه هم تغییر بکنند ، همه چیزها خوب یا همه چیزها بدند؟ آیا اساسا" ما حق داریم به همه "تغییر" ارزش اخلاقی بدهیم ؟ و آیا اگر حق داریم ،چقدر حق داریم؟ و آیا خوبی و بدی تغییر این چیز با خوبی و بدی تغییر آن چیز با هم فرسخها فرق ندارند ؟ و آیا "چه اندازه تغییر در هرچیزی" ،برای برهه خاصی از زمان و مکان ،خوب است و از آن اندازه به بعد ،بد است؟ و آیا انسان و جامعه ای که در تغییر دادن همه چیزها ،لذت از قدرت خود می برد و بر این پایه ،ارزش اخلاقی خوب به تغییرات می دهد،

موقعی که نوبت خودش به "تغییر یافتن" می رسد (ودر تغییر یافتن، رنج از ضعف خود می برد. چون تغییر داده شدن بدون رغبت، احساس درک ضعف می کند و بسیار تلخناک است). ارزش اخلاقی بد به تغییرات نخواهد داد؟
آیا گروه و حزبی که به وسیله ایدئولوژی یا دین یا تئوری یا فلسفه ای به دنیا و جامعه تغییرات می دهند و لذت از قدرت خود (قدرت همین تغییر دادن) می برند و مسئله اساسی و اصلی را همین "تغییر دادن دنیا" می دانند، وقتی با فشار دنیا و جامعه برای "تغییر دادن و ترک کردن آن ایدئولوژی یا دین یا تئوری یا فلسفه" بر خورد می کنند، همان ارزش را به "تغییر" می دهند؟ تغییر دادن به دنیا و جامعه و دیگران، با تغییر یافتن خود و آنچه از خود است و آنچه قدرت و لذت خود و گروه خود را تأمین می کند، ارزش همسان ندارند. وقتی که ما ارزش اخلاقی مثبت به "تغییر" می دهیم، در هر تغییری که رخ می دهد یا رخ خواهد داد، منتظر نتیجه خوب هستیم که به طور خود جوش نمودار خواهد شد. این خوش بینی به تغییری، سبب می شود که ما حالت تسلیم را در مقابل تغییرات در خود رشد دهیم و وقتی که دیدیم تغییر بر ضد این خوش بینی (نتیجه ارزش اخلاقی مثبت به تغییر هست) ماست، قوای ما برای مقاومت علیه آن تغییر ناگهان فلج می شوند. از طرفی وقتی که ما ارزش اخلاقی منفی به تغییر بدهیم، در هر تغییری که می خواهد رخ بدهد، منتظر نتیجه بد هستیم که به طور خودکار "تغییر، فساد می آورد". این بدبینی به هر تغییری، سبب می شود که ما حالت تجاوز و پرخاشگری و مقاومت و مخالفت در مقابل هر تغییری را در خود رشد می دهیم، و وقتی که دیدیم برعکس بدبینی ماست، نسبت به آن نتیجه مظنون می شویم و در اثر این ظن، آن نتیجه را جذب نمی کنیم و برای ما همیشه بیگانه می ماند. از این رو ارزش اخلاقی یکنواخت (چه مثبت چه منفی) دادن به تغییر همه چیزها، وراثت ازجهانی است که انسان هنوز به طور فردی نمی توانست درباره خوب و بد تصمیم بگیرد تا در مورد هر تغییری، داوری جداگانه کند و طیف تغییرات را با طیفی از داوریها و طیفی از ارزشها همراه سازد. یعنی عوامل را به دو دسته تقسیم نکند که تغییر به طور یکسان در این دسته از عوامل خوب است و تغییر به طور یکسان در آن دسته از عوامل بد است.

قیافه و مسئولیت

انسان هرچه "بی قیافه تر" است، هرچه قیافه اش (چهره اش) نادیدنی تر و مبهم تر و ناشناختنی تر است، کمتر مسئول است، کمتر کسی می تواند او را مسئول سازد، از او سئوال کند. بدین سان انسان، قیافه خود را به شیوه های گوناگون می پوشاند، تا مسئول نباشد. یک راه پوشانیدن قیافه، بی حرکتی و سکون خطوط قیافه در همه حالات درونی روانی است. شخصیت او در قیافه اش، نمودار نمی شود. در تساوی اجتماعی، انسانها همه قیافه خود را از دست می دهند و به جای شخص، عدد می شوند. انسان در تساوی، عدد و بالاخره توده می شود و در عدد شدن و از دست دادن قیافه خود، بی مسئولیت می شود. همان طور که خدا یا شاه در فاصله گرفتن و اعتلاء (بر عرش نشستن و توحید) بی قیافه (بی صورت) می شود و مسئول کسی نیست.
از کسی که نمی شود سئوال کرد و پاسخ سئوال را "در قیافه اش = در چهره اش خواند"، نه از دهانش شنید، نه از منشی اش مفتخر به وصول نامه ای شد، مسئول نیست. کسی که قیافه ندارد، پاسخ سئوال را نمی دهد.
پاسخ نادرست به سئوال، پاسخ دهنده را در برابر پرسنده شرمگین می سازد. تا شرم ما در چهره ما برای دیگران دیدنی است، مسئولیت داریم. انسان بی شرم، انسان "بی رو" است.

نخستین سوگ (سوگ سیامک)

اسطوره های ایران در شاهنامه با کیومرث و با "سوگ برای سیامک" آغاز می شود. سوگ سیامک، سوگ ایرج، سوگ سیاوش، بنیاد تفکر اجتماعی ایران درباره جان و داد و همبستگی است.
اهریمن یا بچه اهریمن با "چنگ وارونه"، سیامک را که پسر کیومرث است و به او نهایت مهر را دارد و برهنه به نبرد او آمده است می کشد. انسان نیرومند، نمی تواند دروغ و حیله را بپذیرد. دروغ و حیله نه تنها از سستی می آید بلکه هر عملی که بر اساس دروغ و حیله باشد، جان را سست می سازد و سست کردن جان (روان و تن و خرد)، کاستن جان و آزردن جان و گرفتن شیرینی از جان و گرفتن جان است. بنا بر این انسان نیرومند "موفقیت" را به هر بهائی نمی تواند بپذیرد. انسان نیرومند، انسان قدرت پرست نیست (تفاوت

نیرو وقدرت) .پیروزی غیرا زموفقیت است .کسیکه برترین ا رزش، رسیدن به موفقیت است ،هروسیله ای وشیوه ای برای اوروا هست ولی پیروزی نمی‌توا ندبه هرقیمتی وبا هروسیله ای با شد .پیروزی با یدبا منطق نیرووجا ن (تسا وی بودبا نمودوچهره)انطبا ق دا شته با شد .پیروزی با یدپیروزی جا ن ونیروبا شد (طبق نیبرگ پسوندکلمه پیروزی،معنای زور دا ردکه هما ن نیروبا شد .پیروزی تا ییدوشگفتن وبا لیدن نیرویعنی جان است) .بنا برا ین ،پیروزی،موفقیت سستی وحیله ورزی ودروغ ورشگ نیست .با دروغ وحیله ومکرورشگ و"چنگ وا ژونه" زدن می توا ن موفق شدا ما نمی توا ن پیروزشد .پیروزی با فریب دا دن ،پیروزی نیست .با فریب وخدعه ومکر (ما نندخدا ی قرآ ن)می توا ن"غلبه "کرد (ما نندخمینی و رژیم‌اسلامی ا ش)ا ما هیچگا ه نمی توا ن پیروزشد .ا ین بودکه سیامک ،برهنه به نبردمی آ ید .نیرو مند "چهره‌با زش "با نمودمسا وی با بودش به نبرد می آ یدوفقط ا زوسا ئلی وشیوه ها ئی ا ستفا ده می بردکه‌ا نطبا ق با تسا وی نمودبا بوددا شته با شند (چهره‌درزبا ن فا رسی،نمودضروری بودا نسان‌است). ا ین ا ست که سوگها ی سیا مک وا یرج وسیا وش،موفقیت وغلبه وبردن نیستند ولی همه "پیروزی"هستند .

سوگ با رنج تفا وت دا رد .کیومرث درتنها ئی وبرا ی خودرنج نمی برد بلکه همه دا رندگا ن جا ن (ا نسا ن ها وددودا م)همه‌جها ن با ا وسوگواری می کنند .سوگ ،دردمشترک همه دا رندگا ن جا ن،همه مردما ن با ا وست .همه دا رندگا ن جا ن،با " رنج فردی وخصوصی کیومرث "شریک نیستند .با "گرفتن جا ن"برا ی نخستین با ردرجها ن ا زسیا مک ،تنها بیدا دبه فرد کیومرث نشده است بلکه به طورکلی "یک عمل نا حق به‌ا رزش جا ن وجهان جا ن "شده است ،ا زا ینروآ نچه به یک فردعمل نا حق شده ،بزرگترین عمل نا حق برا ی سرا سردا رندگا ن جا ن،برا ی سرا سرجها ن وگیتی ا ست .

"با هم به سوگ یک‌نفرنشستن"،دربیدا دی که به یک نفرشده ،همه به‌جد (با شریک دا نستن خوددرآ ن)می‌اندیشند ونگرا نند .کسیکه‌جا ن خودرا می خوا هد، نمی توا ندبی تفا وت درمقا بل یک جا ن که‌درجا معه‌گرفته‌شدبنشیند (پسندی وهمدا ستا نی کنی   که‌جا ن دا ری وجا ن ستا نی کنی)

با گرفتن یک جا ن ا زیک ا نسا ن دیگر ،ا رزش جا ن به‌طورکلی تحقیرمی شود. ا ین ا ندیشه که‌ا گرجا ن دیگری گرفته‌شد ،جا ن ا وبه‌طورخصوصی بوده ومربوط

به من وسرا سرجا معه نیست ،وا ینکه‌جا ن ا وگرفته شده ،تقصیرا زخودا وبوده ا ست (یا تقصیرمحدودستمگردریک موردخا ص ومحدودا ست)پس من می توا نم جا ن خودرا درا ثرنداشتن آ ن تقصیر ،حفظ کنم ،نتیجه‌گیری وا ستدلال غلط ا ست .

برا ی هرجا نی که‌درجا معه‌گرفته می شود ،"همه "با یدسوگوا ربا شند ،نه‌تنها شرکت دردردکسی بکنندکه‌درا ثرمهرش به‌کشته‌شده"،وفقدا ن آ نکه مهربه ا ومی ورزیده ،دردمندا ست .بلکه همه با ید"شرکت درا حسا س تلخ بیدادی که‌شده = جا نی که‌گرفته‌شده = بکنند .هرجا وهروقت که یک جا ن گرفته‌شد ، حق (حقوق)ودا دبه‌طورکلی دربنیا دش آ سیب می بیندونظا م‌حقوقی و سیا سی وا جتما عی که‌هدف ا ولیه‌ا ش نگهبا نی جا ن ا ست ،دچا رگزندشده ا ست ."گرفتن یک جا ن" ،به‌ا رزش جا ن درتما میتش لطمه‌وا ردآ ورده‌است . بنا برا ین مبا رزه علیه‌چنین جا ن ستا نی،برپا یه‌ا نتقا م‌گیری یا قصا ص یا نفرت نیست،به‌قصدنا بودسا ختن ونتگین سا ختن جنا یت‌کا ریا مجرم نیست (چون ا وهم‌جا ن دا رد)بلکه به‌قصد "نگهبا نی ا رزش‌جا ن وا یجاد ا حترا م‌به‌جا ن حتی به‌جا ن مجرم‌وجنا یت‌کا ر"ا ست .

گرفتن جا ن،بریدن یک جا ن ا زهم‌آ هنگی آ ن جا ن با کل هستی زنده = با جها ن = جها ن همه‌ا ش‌جا ن ا ست ،زنده‌ا ست "می با شد .وشا دی هرجا نی و شا دی جها ن درا ین هم آ هنگی میا ن هرجا نی با "کل هستی زنده "ا ست . جا ن یک نفررا گرفتن یا کا ستن نه‌تنها گرفتن شا دی ا زا وست (گرفتن شیرینی جا ن‌ا وست ،آ زردن ا وست)بلکه‌آ سیب زدن به‌شا دی جها ن جا ن‌و جها ن ا ست که‌درا ین را بطه ،هم‌آ هنگی دا رد .تا وقتی‌درا ین ا فرا د ،درا ین جا ندا را ن،نموددا رد ،هست .جها ن نیرومندوبا جا ن،با یدنمود (چهره) دا شته‌با شدوبا یدبودش مسا وی با نمودش (چهره‌ا ش)با شد .ونا بودسا ختن یک ا نسا ن،برهم‌زدن ا ین تسا وی وطبعا "برهم‌زدن جها ن ا ست .چون نمود (چهره)وبوددرجا ن ما نندروح وما ده (جسم وحوا س)دوچیزمتضا دا زهم‌و جدا ا زهم‌نیستند .بنا برا ین گرفتن جا ن یک فرد ،یک "دردجها نی "ا ست ، وسوگ ،ا حسا س همگی ا زا ین "دردجها نی"ا ست .بیدا دبه‌فرد (سیا مک)، بیدا دبه‌جها ن بودوبرا ی بیدا دبه یک فرد ،همه‌طبیعت (دد ودا م ....) با کیومرث شکا یت وا عترا ض وقیا م می کنند .

مسئول رفع‌بیدا دبه یک فرد ،آ ن فردبه‌تنها ئی نیست .فردبرا ی قصا ص،

دندا ن دندا ن شکن خودرا نمی شکند .آ ن فردکه‌به‌ا وبیدا درفته ،مطمئن
ا ست ویقین دا ردکه همه‌جها ن وهمه‌دا رندگا ن جا نوهمه‌جا معه (همه‌زندگان)
به‌پشتیبا نی ا ز"جا ن وا رزش‌جا ن ونگهبا نی جا ن" برخوا هندخا ست .
ا وتضا دبا طبیعت را که‌ا زا صل ا فترا ق روح ا زما ده‌وجسم وحوا س سرچشمه
می گیرد ،نمی شنا سد .شا دی یک ا نسا ن ،شا دی با جها ن،شا دی با همه‌جا معه
ا ست .سوگ ا و ،سوگ همه‌دربیدا دبه‌ا وست .ا زسوگ همه‌با ا و ،نیرومی گیرد،
جا ن می گیرد .سوگ همه‌با ا و ،مهرهمه‌به‌جا ن ا ست .
ا مروزه ،سعا دت ،خوا ستن نجا ت درهرشکلش (نجا ت دینی = رستگاری‌اخروی)،
خوشبختی،لذت وخوشی،همه‌خصوصی ا ست ودرچها ردیوا رهما ن فردمحصور
ا ست .ا وخودش ،درخودش وبرا ی خودش وا زخودش خوش ا ست یا لذت می برد
یا سعا دتمندا ست یا رستگا ر .همدردی برا ی دنیا ی ما آنست که‌دیگری ،
دردمخصوص درونی وفردی مرا ،وبیدا دی که‌به‌فردمن یا به‌گروه‌من‌شده
ا ست ،دریا بدیا با لعکس .من دردمخصوص ا نفرا دی ا ورا دریا بم .ما خود را
درجها ن ،درجا معه ،درتوده ،درطبقه ،"گمشده"و"غرق شده"می یا بیم .ما
خودرا کا ه‌برروی طوفا ن دریا می یا بیم .دریا ئی که‌ا جزا یش مختلف و
متضا دبا ما ست وما را می خوا هدفروببلعد .ما با دا شتن ا یده‌آ ل ا ستقلال
محض (که‌نتیجه مستقیم‌مفهوم‌روح جا ویدا ست)وتلاش برا ی رسیدن به
"فردیت وهویت وشخصیت خود" ،خودرا ا ز"کل هستی زنده= جها ن = جان"
پا ره‌می کنیم .فردیت ،برا ی ا یرا نی "نمودیا چهره‌ا ی "ا زجها ن وا زجان
ا ست وجا ن ،بدون چهره‌نمی توا ندبا شد ،چهره ،ضرورت بودجا ن وجهان
ا ست .ا ین ا ست که‌معنا ی "پیروزی"و"شا دی "و"سوگ "را فقط ا زا فق
مفهوم"جا ن "می توا ن دریا فت .
پیروزی ،موفقیت درکسب منا فع خودیا گروه‌وطبقه‌خودنیست .سوگ ،گرد
آ مدن و پیوندهمه‌زندگا ن ومردم‌برا ی زدودن بیدا د ،با زدا شتن جان
ستا نا ن ا زجا ن گیری(چه‌به‌عنوا ن تبلیغ قربا نی وشها دت ،چه‌به‌عنوان
وسیله‌برا ی موفقیت گروه‌وحزب وطبقه‌وملت خود)ا ست .وهمین "پیوند
مردم‌درسوگ برجا ن ستا نی ولودریک مورد" ،ا ین "مهرگروهی درسوگ"،
نخستین پیروزی ا ست .وپوشیدن جا مه‌پیروزه‌رنگ درسوگ سیا مک ،نه‌تنها
درتشا به‌کلمه" پیروزه"و"پیروزی "ا ست بلکه‌پیروزه ،نما د"خا کِ مادر"
و"بها ر"ا ست .که‌هردوبیا نگربا روری وزا یندگی وآفرینندگی ورستا خیز

و"با ززا ئی "ا ست .سوگ مردم‌وزندگا ن با هم‌دربیدا د (درگرفتن یک جان) ،
ا زنو ،جا ن ونیرومی آفرینند .برعکس "رنج "که‌میل به‌فردیت دا رد ،سوگ ،
کشش فرددرپیوندبه‌جها ن،به‌جا ن،به‌جا معه ،به‌میهن ا ست .ومفهوم‌مطرودیت
جمشیددرا ثر"منی کردن" ،ا ین ا ست که ،ا نسا ن خودوعمل وفکروخوا ست‌خود
را به‌تنها ئی (درفردیتش) ،حا مل وعا مل "شا دی وپیروزی ویا سوگ "
بدا ند .فردیت درا ین چنین ا ستقلال ا نتزا عی که"بریدگی مطلق فرد"
با شد ،برضد"جا ن ـ ا ندیشی"ا ست .همکا ری درسوگ (همدردی همه‌با هم‌در
بیدا ددریک مورد)شروع‌می شود .درچنین دنیا ئی که‌جا ن را می شنا سد ،نه
روح‌را ،همدردی همه‌با هم‌دربیدا دی که‌به‌یک ا نسا ن می شود ،متلازم‌با
همگا می‌و"مشا رکت درشا دی همه‌درپیروزئی که‌یک ا نسا ن به‌دست می آورد"
هست .کسی خودش به‌تنها ئی درعمل وفکروخوا ست‌خود ،پیروزنمی شود .
درست تقصیربزرگ جمشید ،همین ا ست .ا ودررسیدن به‌ا وج فردیت ،پیروزی
را نتیجه خردتنها ی خودش می دا ند .

چنین سا ل پنجه بورزید نیز ندیدا زهنربرخردبسته‌چیز
همه‌کردنیها چوآمدپدید بگیتی جزا زخویشتن،کس ندید
هنردرجها ن ا زمن آمدپدید چومن نا مور ،تخت شا هی ندید
جها ن را بخوبی من آرا ستم چنا ن گشت گیتی که‌من خوا ستم

نوروزکه‌جشن پیروزی ا وج خردا نسا ن (پروا زبه‌آسما ن)با شد ،جشن پیدایش
فردیت ا نسا ن نیزهست .ا نسا ن،درفردیتش نمودا رمی شود .درآغا زهمکا ری
وپیوندا نسا ن ،سوگ ا ست .ا نسا ن "دردردمشترک برا ی بیدا د" ،پیوندبه
هم‌ومهربه‌هم می با یدوآما دگی برا ی "ا قدا م‌مشترک "پیدا می کند ، و در
شا دی وپیروزی که‌می با یدا ین پیوندومهروهمکا ری بیفزا ید ،خطرپیش
می آیدوا نسا ن می خوا هدا زا ین به‌بعدبه‌عنوا ن "فرد" ،"شا دی وپیروزی"
را ملک ا نحصا ری ومطلق خصوصی فردخودسا زدیعنی،شا دی وپیروزی را تبدیل
به"کا م‌خودوموفقیت خودومنفعت خود"سا زد .
نوروزکه‌جشن پروا زجمشیدبا شد ،نشا ن پیروزی وشا دی"خردا نسا نی" ،بود ،
خردی که‌برترین نمودوچهره‌جا ن ا ست و"همه‌مردم"درا ین پیروزی وشادی
شریک (ا نبا ز)بودند ،وهمه‌ا ین روزرا به‌فرخندگی پیروزی خودکه‌چهره
ا علای جا ن با شد ،جشن گرفتند ،ولی درهمین نقطه‌بودکه‌بزرگترین خطر
شا دی وپیروزی ا نسا ن ،قرا ردا شت .چون یک فردما نندجمشیدمی خوا هد

سرا سرا ین شا دی وپیروزی را به‌خودنسبت بدهدوترا وش عمل وفکروخوا ست
تنها ی خودبدا ند .
سرا سرجا معه‌ا نبا شته‌ا زا ین "ا فرا د"می شود .جا معه ،گرفتا رچنین فردیتی
می شودکه‌هرکس فقط به‌فکرموفقیت خودونسبت دا دن همه‌فخرها به‌خودا ست
ومی خوا هدتنها نا مآ ورجا معه‌با شدوفقط نا م ا ودرجا معه‌برده‌شود .چنین
جا معه‌ا ی ،سقوط می کندوشا دی وپیروزی را ا زدست می دهدوا وج پیروزی
وشا دی با "بیش‌ا زا ندا زه‌شدن فردیت " (که‌خودپیدا یش بیدا دتا زه‌ای هست)
نا بودوگم‌می شود .چنین فردیتی قیا م‌برضدجا ن ا ست ،برضدهما ن چیزیست
که‌جمشیدهمه‌عمربرا ی افزا یش وپرورش آ ن کوشیده‌بود .ولی پیدا یش
فردیت ،ضروری بودوهرپیدا یشی با "زیا ده‌روی وزیا ده‌ا زا ندا زه‌شدن"
کا ردا رد .با جمشیدمی با یستی فردیت وخردبه‌ا وج خودبرسدولی بدون این
رویدا د ،ا نسا ن درفردیتش نمودا رنمی شد .
پیدا یش فردیت تا آ ن ا ندا زه‌که‌سوگ وشا دی وپیروزی که‌همه‌درآ ن شریکند،
ا زآ نِ همه‌بما ند ،دا دا ست وبیش ا زا ین ا ندا زه ،بیدا دشروع می شود.
فردگرا ئی همیشه‌درخطرا ستحا له‌دا دن شا دی وپیروزی به "لذت وموفقیت"
وپوشش "موفقیت "به‌عنوا ن برترین ا رزش ا جتماعی وسیا سی ودینی ،
می با شد .
برا ی درک ا ین سوگ با یدکیفیت بیدا دی را که‌علت ا یجا دآ ن سوگ ا ست ،
روشن سا خت .فردوسی درآ غا زمی گویدکه‌کیومرث ،دشمن ندا شت .
(به‌گیتی نبودش‌کسی‌د شمنا مگردرنها ن ، ریمن ا هریمنا)
مردنیرومند ،فقط نمودوچهره‌را می بیندوبا وردا ردکه‌جا ن،درچهره‌ا ست .
ا ین سیا مک پسرا وست که‌به‌ا ین دشمنی پی می برد .ولی را بطه "دشمنی "
با "بیدا د"چیست ؟چرا ا هریمن ،دشمن ا وست ؟دشمنی موقعی پیدا یش
می یا بدکه‌ا نسا ن هنروسزا وا ری کمترا زجا یگا هی (قدرتی وحیثیتی)که
می خوا هد ،دا شته‌با شد .
ا نسا نی که‌ا ندا زه‌هنروسزا وا ری خودرا می شنا سدوبه‌ا ندا زه‌آ ن جا یگا ه
(قدرت وحیثیت ا جتما عی وسیا سی)می خوا هد ،هنرخودرا می نما یدومردم
هنرمند ،به‌ا و"آ فرین می گویند" .ولی آ نکه‌هنروسزا وا ری‌کمترازجایگاهی
که‌می خوا هد (آ ز)دا رد ،آ زخودرا پنها ن می سا زد .رشگ ،همیشه‌پنها نی
ا ست ،چون "جا یگا هی که‌بزضددا دهست می خوا هد ،چون جا یگا ه متنا سب با

هنروا قعی ا ش نیست .آ ن سزا وا ری وهنررا ندا ردولی آ ن جا یگا ه‌رامی‌خواهد
وچون جا معه‌ا ین را نمی پذیرد ،ا ودرنها ن،رشگ می ورزد ،درپنهان دشمنی
می‌کند .ولی ا و"رشگ "را تنها ا زدیگرا ن نها ن نمی سا زدبلکه‌رشگ ا زخود
ا ونیزنها ن ا ست .ا و"هنروسزا وا ری خود" رابیش‌ازآ ن می‌دا ندکه‌هست ولی
ا ین وا قعیت هنروسزا وا ری ا وست که‌علیه‌با وروآ گا هبودا وا زهنرو
سزا وا ریش ،سستی ا ورا ا زخودا وپنها ن نگا ه‌می دا رد .بدین سا ن آ نکه
رشگ می ورزدنه‌تنها درنها ن ا زدیگرا ن،دشمنی می کندبلکه "نهان‌ازخود" ،
دشمنی می کند .بیدا دا وبرا ی ا ودا دا ست .ا ین ا ست که‌د شمن با کیومرث
نزدیک ا ست .
آ نا نی که "بسیا رنزدیک بهمند" ،به‌هم"رشگ می ورزند" ،دوبرا در ،به‌هم
رشگ می ورزند .جا معه‌برا درا ن وجا معه‌رفقا ،جا معه‌ا یست که‌برعکس‌رؤ یا ی
خا م تئوری پردا زا ن وا یدئولوگها ،ا نبا شته‌ا زرشگ ورزیست .
دشمنی در"ته‌دل "نها ن ا زخودونها ن ا زبرا درودوست وهمکا روهمرزم ،
نطفه‌می گیرد .
بنا برا ین رشگ که‌بنیا دبیدا دا ست (بیش‌ا زهنروسزا وا ری که‌دارد،می‌خواهد)
ونشا ن ضعف (سستی)کسی ا ست که‌بیش ا زهنروسزا وا ریش جا یگا ه‌وقدرت
ا جتما عی وسیا سی می خوا هد (ا ین را آ زمی گویند) ،برا ی آ نکه‌آ ن قدرت
وجا یگا ه‌را بدست آ ورد ،با ید"چشم مردم ،قدرت معرفت مردم"را تیره‌سازد
تا ا ورا آ ن طورکه‌هست (کمبودهنروسزا وا ری درمقا بل خواستش‌ودادخواهی‌اش)
نبینند .ا ین ا ست که‌خا ک تیره‌درجلودیدگا ن مردم‌می پا شد (دودا ستا ن
کیومرث) .ا وا مکانات‌معرفت را ا زمردم‌سلب می کند .مردم ،جا هل نیستند ،
ولی ا وبا یدهمه‌مردم‌را جا هل وصغیرونا توا ن ا زقدرت تمیزمیا ن خوب وبد
"بسا زد"تا بتوا ندبا کمبودهنروسزا وا ریش به‌قدرت وحا کمیت برسد ."جا هل
سا زی وصغیرسا زی مردم‌وکا ستن قدرت تمیزمردم‌میا ن خوب وبد"،درجامعه‌ای
که "نیرومندی"نیست وجا ن ا رزش ندا رد ،ونیرومندا ن درپی کا رسیا ست
نیستند ،شیوه‌حتمی رسیدن به‌قدرت ا ست .ا نسا نی که‌ضعیف ا ست (هنرش
کمترا زجا یگا هیست که‌می خوا هد .ا ین مهم‌نیست که‌ا وهنرمندوسزا وا را ست
بلکه‌ا ین مهم‌استکه‌آ یا جا یگا هی که‌می طلبدتنا سب با آ نها دا ردیا نه‌وا ین
ضعف ا ست)برا ی رسیدن به‌قدرت ،را هی جزجا هل سا ختن مردم ،جزصغیر
سا ختن مردم ،جزگرفتن قدرت دید ،جزآ شفتن وتیره‌سا ختن خردمردم‌ندا رد .

خدا را با محمد عوضی گرفته اند

قرآن را قرنها به عنوان "کلمات خدا" گرفته اند به جای آنکه آن را به عنوان آئینه ای که زندگانی و تفکرات و احساسات خود محمد را بازتاب می کند، بگیرند. وتفکرات و احساسات محمد را که در آنات متعالی اش داشته است به حساب خدا گذاشته اند و بدین سان راه شناختن محمد را از قرآن به خود بسته اند ولی از خدا، تصویری غلط یا تصویری حقیر برای خود ساخته اند. خدا بیش از حد شبیه محمد شده است و محمد را عوضی، خدا گرفته اند و محمد را هیچ انگاشته اند ولی قرآن، سراسرش تصویر خود محمد است.

کسیکه دیگر نمی‌تواند لذت ببرد

درپی "لذت شدید" رفتن، برای فراموش کردن چیزیست که انسان را بسیار معذب و مضطرب می سازد. ولی انسان وقتی آن عذاب و اضطراب را فراموش ساخت، دیگر برایش "لذت عادی بردن" مزه ندارد. حتی از بردن لذت عادی نفرت و اکراه پیدا می کند یا حالت تحقیر نسبت به آن پیدا می کند.

تجربه یک عذاب بزرگ وتسکین آن با لذت شدید، سراسر زندگی را برای او ملال آور و بی لطف وسطحی و بیهوده می سازد چون ارزش دادن به لذتهاِ همیشگیِ عادیست که زندگی را قابل زیستن می کنند.

هنر بد خواندن

آنچه را به مردم یاد می دهند "خواندن" نیست بلکه هنر "بد خواندن" است. دهها از عمرما به ما به نام "هنر خواندن"، "هنر بد خواندن" را می آموزند. وبزرگترین اشکال این است که ما یاد گرفته ایم همه چیز را مانند هم بد بخوانیم و کسیکه "بد می خواند" با دشواری می تواند از سر یاد بگیرد که "بخواند".

آنکه ریشه اش را در وطنش بریده اند (همانطورکه ریشه کارگران را با بیداد زجا معه می کنند و هنوز می کنند، همانطورکه با حاکم ساختن مستبدانه یک عقیده، ریشه های بسیاری را از وطنشان می کنند) به فکر "یافتن وطن" می افتد و برای یافتن وطن، باید در جهان گشت، و تا موقعی که وطن بعدی را نیافته، می خواهد حق آوارگی درهمه جای روی زمین داشته باشد. بنابراین جهان را وطن خود یعنی جهان را جایگاه آوارگی خود می داند و کسیکه به دنبال آن می گردد که "وطن بعدی را بیابد"، همین "جستن وطن" سبب می شود که وطن را تجسم حقوق و شرائط خاص سیاسی و اقتصادی و فرهنگی و پرورشی بداند. از این رو وقتی به وطن اولیه اش بازگشت، در وطن اصلی اش غریب می ماند و در وطن اصلی اش می کوشد تا "وطن ایده آلی اش" را بسازد.

درپی عقیده و ایده آلی نشئه آور

انسان ضعیف (سست) احتیاج به "مستی و نشئه" دارد تا خیال کند "قدرتمند" است. انسان ضعیف کمتر از آنکه درپی منفعت خود باشد درپی "رفع ضعف" یا به عبارت دقیق تر "تسکین ضعف و فراموش ساختن ضعف خود" است، چون می داند که ضعف را به سهولت نمی توان رفع کرد.

کسیکه نیرومند نیست، احتیاج به "خیال و رؤیای قدرتمندی" دارد و خیال و رؤیای قدرتمندی، هیچگاه ضعیف را نیرومند نمی سازد، اما او را محتاج همیشگی "داروهای نشئه آور و مست کننده" می سازد. این است که ضعیف، احتیاج به "عقیده یا ایده آل نشئه آور" دارد (هوشیار انه دنبال تاءمین منافع خود و نیرومند ساختن خود نمی رود)، و وقتی این عقیده یا ایده آل، دیگر به او نشئه کافی را نمی دهد، درپی تغییر (جا به جا ساختن) عقیده و ایده آل می افتد، نه اینکه بخواهد "بیندیشد". ولی آنچه او را به نشئه می آورد و مست می سازد، او را نیرومند نمی سازد. برای همین علت است که این ضعفاء با داشتن مسیحیت و اسلام و ایدئولوژی کمونیسم همیشه ضعیف مانده اند و همیشه در این رؤیای سرمست کننده مانده اند که "خلیفه و وارث ارض هستند".

چرا خدا، انسان را دوست می دارد؟

کسیکه هیچ انسان واقعی را نمی تواند دوست بدارد، "تصویری ازانسان" می سازدکه رونوشت آنرا درواقعیت می تواند دوست بدارد. اگر مردم مانند آن صورت بشوند، او آنها را بی نهایت دوست خواهد داشت. وچون مردم می خواهند دوست داشته بشوند (وقتی مهر اجتماعی درجامعه ازبین می رود) ودراوچنین التهاب محبتی برای انسان می بیند، همه خودرا به آن صورت درمی آورند. یک عمربرای دوست داشته شدن به خودعذاب ریاضت وزهد و تمرین می دهند. انسان برای دوست داشته شدن خود، واقعیت خودرا منکر می شود. بدین سان انسانی راکه اودوست می دارد، ساخته فکروخیالی و دست اوست. ولی او دشمن انسان است ودوست خودوخیال وفکروقدرت خود. انسان ها دراثر "فقدان مهراجتماعی" نیازبه چنین دوست داشته شدن می یابندوحاضرمی شوندبه هرصورتی خودرا درآورندبه شرطی که دوست داشته بشوندوچه بسا که "مهرانسان ها را به همدیگر" تحقیرمی کنند (دوستی مردم به یک شاهی نمی ارزد) تا نیازبه دوست داشته شدن شدت یابد، آن موقع است که نیازبه خداومنجی ونیازبه "صورت او" پیدا می کنند.

شدت یافتن حسددرآواره گی

روشنفکران آواره، کسانی هستندکه درداخل جامعه خودامکان رسیدن آنها به مقام وقدرتی که خودرا سزاوارآن بدانند، قطع شده است ودرجامعه خارج هیچگاه امیدبه رسیدن مقام وقدرتی راندارندکه می توانستنددر جامعه خودداشته باشند. ازاین روحسدشان به چندین برابرحالت عادی تحریک می شودوبا ازدیاداین حسدشان امکان همکاریشان به کلی ازبین می رود.

ترسیدن ازقبول مسئولیت

هرقدرتی (همچنین ملت وطبقه وجامعه) ازقبول مسئولیت می ترسد، چون "آنکه ازاوسئوال می کند"، وآنکه حق داردسئوال بکند، قدرتی پنهانی درمقابل اومی شودوقدرتی بزرگترازاومی شودکه مسئولیت را ازسرخود باز می کندوتا هرچه می تواند به عهده "قدرت مسئول" می گذارد. "انسان

سئوال کننده"، "جامعه سئوال کننده"، درهمان سئوال، اظهارقدرت خود ونفی مسئولیت ازخودوگذاشتن مسئولیت به عهده آنکه سئوال را باید پاسخ بدهد، می کند.
هرچه سئوال شدیدتروپرخاشگرانه تراست، نشان آنست که سئوال کننده (یک فرد، یک حزب، یک گروه وسازمان) خودش کمترمی خواهد مسئولیت را بپذیرد. آنها می خواهندسئوال کنند وازسئوال کردن، لذت می برند، چون آنکه حق داردسئوال بکندقدرت داردوآنکه مجبوراست پاسخ به سئوال بدهد، ضعیف تراست. ازاین روهیچ قدرتی، نمی خواهدموردسئوال قراربگیرد، چون موردسئوال قرارگرفتن، محدودیت وطبعا "ضعف یا پست تری وتابعیت را نمودارمی سازد. کسیکه حق داردازمرجع قدرت سئوال بکند، قدرت بر مرجع قدرت دارد. بدین سان مرجع قدرت "ازموردسئوال قرارگرفتن خود" واهمه داردومی کوشدمسئولیت را ازخوددورسازد. ولی ملت یا جامعه یاطبقه که حق سئوال کردن داردبه نوبت خود، برای حفظ همین قدرت حاضرنیست خودموردسئوال هیچکس قراربگیرد. ولی ازملت وجامعه وطبقه نیزباید سئوال کرد. سئوال، قدرت را می آزارد چون قدرت را محدودمی سازدوهرسئوالی "حددیگری ازقدرت" مشخص می شود. قدرتی که هیچ چون وچرا را نمی تواندتحمل کند قدرتیست که می خواهدمطلق باشدوقدرت مطلق، قدرت بدون مسئولیت است.

زمزمه یا فریاد وجدان

درآغاز، انسان برای آنکه "آوازوجدانش" را بشنود، باید گوشش رابسیار تیزسازدتا کوچکترین نجوا وزمزمه مبهم وآهسته را ازقعرتاریک وجودش کشف کند. این موقعی است که انسان گاهگاهی درباره بعضی تصمیمات اساسی وغیرعادی زندگی واجتماعی، احتیاج به مراجعه به وجدان پیدا می کندوباید به سراغ وجدان برود. وجدان به این آسانی ها دردسترس نیست. ولی وقتی که انسان دیدکه هرتصمیمی درزندگانی فردی یااجتماعی ولوپیش پاافتاده ترین آنها، غیرعادی است، زودتروبیشتربه وجدان مراجعه می کند. اودیگرنمی تواندمنتظرجواب وجدان بنشیندتا وجدان با درنگ وتاءخیرجواب بدهدودیگرنجوا وزمزمه مبهم وجدان، که می شدبه طور گوناگون آنرا تاءویل کرد، کفایت نمی کند.

از این رو وجدان باید صدایش بلندتر شود و زودتر و قاطع‌تر پاسخ بدهد. بدین سان وجدان نه تنها قویتر می‌شود بلکه به انسان نزدیکتر می‌شود، و بجای زمزمه و نجوائی که باید به سراغش رفت تا شنید، فریاد می‌زند که دیگر از شنیدنش نمی‌توان گریخت. چنین وجدانی نه تنها برای دارنده‌آن عذاب می‌شود بلکه برای آنانیکه وجدان هنوز زمزمه و نجوا می‌کند، عذاب آور است. چنین انسانی دیگر نمی‌تواند هیچگاه از دست وجدانش، استراحت کند. انسانی که گاهگاه به وجدان کم حرفش که در بیغوله‌ای از وجودش خزیده، گوش می‌دهد، به محض که زمزمه وجدان، گوشش را آزرد، فوری خودش را به کری می‌زند و از شنیدن آن صرفنظر می‌کند. هروقت منافعش اجازه ندادند، صدای وجدانش قابل شنیدن نیستند و هروقت، صدای وجدانش کمک به حفظ منافعش می‌کنند، آن زمزمه‌نا چیز وجدان، در بوق و کرنا همه جا نواخته می‌شود. حتی صدای وجدان او وسیله‌ای در خدمت منافعش می‌شوند. وجدانی که هنوز زمزمه می‌کند به درد مقابله با دنیای منفعت دوست نمی‌خورد.

انتقاد به هر عقیده‌ای، معتقد به آن را جریحه‌دار می‌سازد

از اسلام نباید انتقاد بشود چون در جامعه‌ای که اکثریت مسلمانند، انتقاد از اسلام آنها را جریحه‌دار می‌سازد. ولی وقتی ما از اسلام و قرآن انتقاد نکنیم، اسلام، عقیده‌ای مستبد می‌شود. هر عقیده‌ای که از آن انتقاد نشود، طبعا" مستبد می‌شود. و هر عقیده‌ای پایدار می‌ماند چون عده‌ای (به خصوص نخبگانی) می‌توانند از آن استفاده ببرند و امتیازشان در اثر وجود آن عقیده، حفظ می‌شود (مثل آخوندها در هر دینی). برای آن که مردم را جریحه‌دار نساخت باید از آزادی صرفنظر کرد. تا انتقاد به معنای "مردم آزاری" و "بی احترامی به اکثریت" تلقی شود، نمی‌توان به آزادی رسید. به خصوص وقتی "ایمان به یک عقیده" میان مردم متزلزل شود، آنها را نسبت به انتقاد، حساس‌تر می‌سازند تا زودتر و شدیدتر احساس جریحه‌دار شدن بکنند و حالت پرخاش و تجاوز نسبت به انتقادگر پیدا کنند. هرکسی که خود را با حقیقتی عینیت داد (او خود را با آن حقیقت یکی ساخت هر حالتی نسبت به آن حقیقت، حالتی نسبت به او است) انتقاد از آن حقیقت، انتقاد از او است. هرکسی که از آن حقیقت انتقاد کند، او را جریحه‌دار خواهد ساخت. آزادی با

"ایمان به حقیقت" متضاد است.
همان حقیقتی که امروز، آزادی بخش است، فردا که ما ایمانمان به آن افزود، خفه‌کننده آزادی است. چون هرکسی موقعی آزادی به دیگران می‌دهد، که از انتقاد از حقیقتش بوسیله دیگران، جریحه‌دار نشود. هرکس باید رابطه خودش را با حقیقتش طوری تغییر بدهد که با انتقاد دیگری از آن حقیقت، مضطرب و پرخاشگر و قهرورز نشود. بدون تغییر این رابطه درونی در همه افراد جامعه، نمی‌توان از هیچ حقیقتی، انتقاد کرد. یا اینکه باید حداقل در دامنه سیاست، از داشتن حقیقت چشم پوشید تا امکان انتقاد به همدیگر بدون پرخاش و خشم و زور، موجود باشد. ولی بدون ایمان به حقیقت نمی‌توان اکثریت مردم را در سیاست بسیج ساخت. بدین سان آزادی انتقاد در سیاست و تفاهم بر اساس انتقاد با پیدایش ایدئولوژی در سیاست در تضاد و کشمکش با هم قرار می‌گیرند.

تلاش اخلاقهای مختلف برای پیدایش ارزشهای مشترک

مسئله اینکه در جامعه فقط "یک اخلاق "باید حقیقت انحصاری و اعتبار مطلق داشته باشد، مسئله‌ایست متعلق به دنیای گذشته. مسئله اخلاق آن موقع این بود که چون من یا گروه من، طبق این معیار اخلاقی رفتار می‌کنیم، و اخلاق ما مساوی با حقیقت واحد و بی نظیر است، پس ممتاز بر دیگران و گروههای دیگریم و حق داریم بر گروههای دیگر حکومت کنیم. اخلاق، حکومت و قدرت یک گروه را توجیه و تاٌمین می‌کرد. ولی مسئله ما این است که چگونه "اخلاق های متفاوت "در جامعه ما می‌توانند با هم زندگانی کنند و به جای طلب حاکمیت بر دیگری و اخلاق دیگری، با هم در آفرینشِ ارزشهای مشترک اجتماعی به طور بارآور و مثبت شرکت کنند.

هیچ اخلاق واحدی، حقیقت و اعتبار مطلق ندارد و ما حق نداریم برای "بهتر ساختن انسان"، اخلاق واحد خود را که حقیقت مطلق می‌شماریم به مردم تحمیل کنیم. "بهتر بودن" فقط با معیارهای اخلاقی ما معین ساخته نمی‌شود. بهترین انسان کسی نیست که فقط طبق معیارهای اخلاق ما رفتار می‌کند.

بهترین انسان کسی است که طبق "ارزشهای مشترکی" رفتار می‌کند که از برخورد، اخلاقهای متفاوت پیدایش می‌یابد. اخلاق هرکسی و هرگروهی

تأویلی از واقعیت‌های اجتماعی و تصویری است که او از انسان و اجتماع دارد و آن تأویل فقط چهره‌ای خاص از واقعیت و انسان را به بهترین وجهی می‌نماید و لی تأویل دیگری و گروه دیگر، چهره‌ای دیگر از واقعیت و انسان را به بهترین وجهی می‌نماید. ولی همه این اخلاقها می‌باید با هم زندگی کنند و علیرغم تفاوت و حتی تضاد خود تلاش برای پیدایش ارزشهای مشترک بکنند. ضرورت آن اخلاقهای متفاوت درسا زندگی و آفرینندگی این ارزشهای مشترک و ضرورت این ارزشهای مشترک برای همزیستی و همبودی آن اخلاقهای متفاوت از هم شناخته می‌شود.

اثبات وجود خدا

با عقل کوشیده می‌شود که وجود خدا "اثبات" کرده بشود. ولی دین بیش از اثبات خدا می‌خواهد، حتی اثبات کردن خدا برضد تلاش دین است. دین "شهادت به وجود خدا" را می‌خواهد و راه "شهادت دادن به وجود خدا"، "تلاش برای "انکار وجود خود" است. دین، شیوه انکار کردن زندگانی خود است. کسیکه "اثبات وجود خدا" را می‌کند، ایمان به وجود خدا را از "عقل خود" و از "وجود خدا" مشتق می‌سازد. اثبات وجود خدا بر اساس ایمان به عقل خود و یقین به عقل خود و خود ممکن می‌گردد.
اثبات وجود خدا، نیاز به تأئید وجود انسان و عقل انسان دارد. اما دین، چنین تابعیتی را نمی‌تواند بپذیرد. چون کسیکه برای قبول وجود خدا، نیاز به عقل خود دارد تا آنقدر به عقل خود زحمت بدهد و آنقدر در سر شک ورزی‌های همان عقل را در صحت این استدلالات تحمل کند. آنگاه چنین خدائی که در هر لحظه‌ای موجودیت و معدومیتش به یک شک تازه و آوردن یک استدلال تازه دارد، چه قدرت و حاکمیتی بر انسان و عقل او می‌تواند داشته باشد. با انکار وجود خود و طبعاً با انکار توانائی عقل خود، احتیاج به هر گونه اثباتی، رفع می‌شود. دین می‌خواهد انسان وجود خود و عقل خود را به وسیله خدا و قدرت او، اثبات و درک کند.
انسان باید دریابد و یقین پیدا کند که او هست و می‌اندیشد، وقتی خدا می‌خواهد و وقتی خدا امر می‌کند، و انسان نیست، وقتی خدا نمی‌خواهد.

واقعه‌ضربه‌دار و بازاندیشی

نخستین اثری که هر پدیده یا واقعه‌ای یا فردی بر ما می‌کند تا اندیشیدن خود ما درباره آن شروع بشود، فاصله دارد و چون این فاصله، زیاد است ما هیچگاه به خوداندیشی درباره آن نمی‌رسیم. ما در آغاز روی اتفاقات عادی طبق اندیشه‌هائی که با آنها خو گرفته‌ایم و در پیش آگاهبود ما حاضرند، می‌اندیشیم و انگیزه‌ای به خوداندیشی نداریم. ما موقعی متوجه چیزی می‌شویم که تأثیر آن چیز در ما "ضربه‌ای" باشد. ناگهان و بدون انتظار، فکر و روان ما از آن ضربه فلج می‌شود، به آن گرفتار می‌شود، به آن خیره می‌شود و از آن تسخیر می‌گردد.
این "تأثیر ضربه‌ای"، سراسر وجود، سراسر عواطف و سوائق و احساسات ما را ناگهان فرا می‌گیرد، به خود می‌کشد، و مسحور خود می‌سازد و تا اندیشه ما زیر فشار این هیجان ناگهانی عواطف و سوائق و احساسات قرار دارند، نمی‌تواند به خود بیاید و دست و پای خود را جمع و جور کند و نمی‌تواند خود بیندیشد و اگر به اندیشه‌هائی دست بزند، همان اندیشه‌های موجود و معتبر در آگاهبود هست. اندیشیدن ما باید خود را از نیروی کشاننده و رباینده و فلج سازنده این عواطف و سوائق و احساسات رها سازد یا از فشار آنها به خود کم کم بکاهد تا بتواند درباره آن "واقعه ضربه مانند" بیندیشد. این است که گاهی "صبر کردن برای رفع فلج شدگی فکر در اثر ضربه" کفایت می‌کند، و برای "به خود آمدن اندیشه" باید آنقدر صبر کرد و منتظر ماند تا این فلج شدگی خود به خود بکاهد، و این بستگی به شدت ضربه اثر نخستین و حساسیت و مقاومت تفکر ما در مقابل ضربه‌های وقایع دارد.
آنچه را ما بعد از دریافت واقعهٔ ضربه‌ای بلافاصله می‌اندیشیم، اندیشه خود ما نیست ولی چون این اندیشه زود حاضر است، زودتر خط مشی فکر و عمل ما را معین می‌سازد و تا ما به فکر خود آمده باشیم، زمام ما در دست اندیشه دیگری است که در مغز ما نفوذ کرده است. ما در اثر این ضربه، از خوداندیشی رفته‌ایم و خود را گم کرده‌ایم و برای نجات خود به اندیشه‌ای که پیش دست است می‌آویزیم و وقتی به خود آمدیم و خود می‌توانیم بیندیشیم، امکان اندیشیدن نداریم چون میدان را اندیشه حاضر و موجود تصرف کرده است. این است که همیشه باید آن اندیشه اول "را دور انداخت و بعد از رفع فلج شدگی از هیجان ضربه، باز اندیشید. و این بازاندیشی است که خوداندیشی است.

هر مفهومی یا ایده‌ای یا فکری، انتزاعی است و از زندگی و واقعیت و وجود، پاره وجدا ساخته شده است. ایده و مفهوم، در جریان پاره‌سازی مفهوم "روح" از مفهوم" جسم وحواس و ماده "پدید آمده‌اند، ولو امروزه می‌توانند موجودیت خود را بدون آنچه حامل آنها خوانده می‌شد و روح نامیده می‌شد، ادامه دهند.

روح و ماده، بیان شکافتن وحدت "جان" در دو جوهر جدا از هم می‌باشند. با نفی وحدت جان (= زندگی) که برترین ارزش در تفکر ایرانی بود، مفهوم "ایده و فکر"، به جای جان، برترین ارزش شد. بیان این جریان پاره‌سازی و بیگانه‌سازی و بالاخره متضادسازی در دو جوهر و وجود متفاوت "روح" و "ماده" استوار بر نفی درک جان به شکل وحدت هست.

مفاهیم "روح" و "ایده" و "اندیشه" و "کلمه" و بالاخره "آگاهبود" همه نتیجه طرد و نفی درک جان در شکل وحدتش هست. و تضاد روح و جسم، چیزی جز تضاد ایده و حواس یا معرفت و وجود نیست. رفع این تضاد برای ایجاد یک وحدت ساختگی، همیشه یا (۱) از راه حاکمیت روح بر جسم، ایده بر حواس، معرفت و کلمه و آگاهبود بر ماده (یا حواس و جسم) یا (۲) از راه حاکمیت جسم بر روح، حواس بر ایده و ماده (شرائط مادی اجتماعی و اقتصادی) بر آگاهبود معرفت است.

این تضاد ساختگی برای تجدید یک وحدت ساختگی، ایجاب می‌کند که یا آگاهبود، ماده و جسم و حواس را معین سازد، یا ماده و جسم و حواس، آگاهبود و روح و اخلاق و فرهنگ را "معین سازند". یا روح، جسم را معین سازد، یا وارونه آن، جسم، روح را معین سازد. یا حواس (تجربیات حسی) معرفت و ایده را معین سازند یا معرفت و ایده و فکر، حواس و جسم را معین سازند.

این مسئله ساختگی که آیا ماده، روح را معین می‌سازد یا آگاهبود، جسم و ماده را معین می‌سازد در اثر شکافتن جان و بیگانه ساختن و متضاد ساختن آن از هم شکافته‌ها، پدید می‌آید و هیچ جوابی ندارد و هر جوابی به آن غلط است. درست در طرح همین سئوال ساختگی، کلمه "زندگی" برای مارکس (او مسئله را چنین طرح می‌کند که آیا آگاهبود، زندگی را معین می‌سازد یا زندگی، آگاهبود را معین می‌سازد که البته در جائی دیگر معنای زندگی را همان شرائط مادی می‌داند) چیزی جز "ماده و جسم و حواس" و بالاخره چیزی

جز شرائط مادی اقتصادی نیست. زندگی (= جان) در وحدتش برای او فراموش و ترک شده است، و در جستجوی دادن حاکمیت ماده بر آگاهبود، این شکاف یافتگی جان نمودار می‌گردد. این ماده است که باید آگاهبود را معین سازد. پس ماده و آگاهبود در وحدتش درک نشده است. بدین سان جان پاره شده و شکاف یافته و تقسیم به ماده و ایده شده، جایش را به کشاکش و کشمکش ماده و ایده، و تعیین شدن یکی به وسیله دیگری یا حاکمیت جوئی یکی به دیگری داده است. و در مقابل ایده‌آلیست‌ها که می‌خواستند ایده را بر ماده حاکم سازند، او می‌خواست که در تئوری ماده را بر ایده حاکم سازد، در حالیکه "تئوری او که بیان حاکمیت ماده بر آگاهبود و ایده است" با پیروزی بر اذهان، ایده را بر ماده حاکم ساخت.

ولی آنچه مسلم است، هم "حاکمیت جوئی روح و ایده و فکر و کلمه بر جسم و حواس و ماده"، جان انسان را "می‌آزارد و به آن گزند می‌زند" و هم" حاکمیت جوئی جسم و حواس و ماده بر ایده و آگاهبود و فکر و مفهوم" جان را می‌آزارد.

بعد از پاره شدن و جدا شدن و بیگانه شدن مفهوم (یا ایده و فکر) از جان، می‌کوشد تطابق و عینیت با زندگی بیابد ولی هرگز نمی‌تواند در واقعیت به این عینیت برسد، یعنی "مفهوم" مساوی با "جان و زندگی" بشود، یعنی "آگاهبود" مساوی با "بود" بشود، یعنی فکر و ایده، عین "خواست و امید" بشود که همیشه تراوش ژرف زندگانی و جان انسان است.

علیرغم اشتیاق و عدم امکان عینیت یافتن "مفهوم" با "زندگی" (جان)، او فقط موقعی می‌تواند مفهوم و ایده را به کار ببرد و از آن استفاده کند، که امکان چنین عینیتی را باور داشته باشد. وگرنه بدون باور به چنین عینیتی، به خود روا نخواهد داشت (حقانیت نخواهد داد) که آن فکر و ایده را تنفیذ کند و تحقق بدهد. او باید عینیت میان مفهوم و زندگی، یا میان ایده و وجود و واقعیت را در یک تجربه درونسو (ذهنی) شدید و فراگیر، درک بکند.

از آنجا که ایده و فکر، همیشه ویژگی پارگی و جدا ساختگی و انتزاع را در خود دارند، برای حفظ موجودیت خود، نمی‌توانند کاملا" با زندگی یکی بشوند (با هم عینیت یابند) یعنی هیچگاه در تمامیتشان قابل واقعیت یابی نیستند. برای رفع این بیگانگی و شکافتگی ذاتی که چاره ناپذیر است، فقط یک راه ممکن است، و آن راه این است که انسان به هیجان و التهاب و نشئه درآورده شود تا این "عینیت میان مفهوم و زندگی"، یا "تساوی

آگاهبودوبود" ،ویا "معرفت ووجود"را دراعماق درونسویش (ذهن اش) حداقل برای مدت کوتاهی تجربه کند. این است که تحقق هرفکروایده ای (هردین وایدئولوژئی)احتیاج به التهاب وهیجان ونشئه پیروان خود دارد ،تا تساوی واقعیت وزندگی خودرا با آن ایده وفکرانتزاعی،حس کنند. ولی به محض که این هیجان والتهاب خوابیدیا کاهش یافت ،ایده وفکر وآگاهبود (ایدئولوژی ودینش)،اززندگی و واقعیت ،فاصله می گیرد.
ازاین رودرهرجامعه ای که براعتقادبه یک دین یا ایدئولوژی استواراست، بایدگاه به گاه ،این التهاب وهیجان ونشئه ازنوایجادگردد ،تاآن ایده وفکردرتساویش با زندگی وواقعیت ،به طورزنده محسوس همه گرددوازسر "ایمان به تحقق دادن آن "تقویت گردد. این تجربه که درهیجان والتهاب ونشئه می شود ،برای مدتی درآگاهبودیا حافظه زنده می ماندوایمان و امیدجامعه اعتقادی ،با همین تجدیدالتهابات وهیجانات ،احیاء می گردد وآن دین وایدئولوژی ازنو،رونق ورواج پیدا می کند.
دراین دوره کوتاه والتهاب وهیجان یابی،"پاکی وعلویت دین و ایدئولوژی "ازنواحساس می گردد."پاکی وعلویت هرعقیده ای "،چیزی جزهمین نیست که مؤمن وطرفدار ،ایده های آن عقیده رادرعینیت با زندگی اش و واقعیات،دراین حالت هیجانی درمی یابد. ولی درحالت عادی،ایده ،طبق طبیعت ذاتی اش ،اززندگی و واقعیت دوروبیگانه می شودویاءس وافسردگی وبدبینی ازنودرهمان پیرورشدمی کند. وخاطره دورمردم ازاین تجربه پاکی وعلویت دین وایدئولوژی که روزگاری درهیجان والتهاب تحقق یافته ،اشتیاق بازگشت به هیجان والتهاب ونشئه رادراو زنده می سازد. ولی نیروی انسانی کفاف نمی دهدکه همیشه اورا به طور مداوم درحالت هیجان والتهاب ونشئه نگاه داشت.
درحالتی که ایده ،مردم را به هیجان والتهاب درمی آورد ،مردم درآن ایده ، باهم وحدت پیدا می کنندوبرای یک عمل واقدام بسیاربزرگ اجتماعی همه قوای مردم ،فشرده ومتمرکزمی شود. وبه محضی که این هیجان والتهاب در آن ایده کاست ،آن قوا بی نهایت اُفت می کندوجامعه دیگرقادربه آن عملی نیست که درپیش کرده است یا روء یایش را درخیال پرورده است. به همین علت است که انقلاب را نمی توان دوام بخشیدوانقلاب به نتایج مطلوبه اش نمی رسد ،انقلاب ،دراثرهیجان والتهاب مردم که به طورذهنی

خودرا با ایده ای عینیت می دهند ،پیدایش می یابد ،ولی ازآنجا که ایده طبیعتش انتزاعی است ،درتحقق یافتن هیچگاه عین زندگی(جان) و واقعیت نمی شود ،ودرک این فاصله یابی ایده اززندگی ووا قعیت ،سبب کاهش التهاب وهیجان می شود.
واقع بینی همیشه قبول این نکته است که هیچ ایده ای قابل واقعیت بخشی درتمامیتش نیست وقابل انطباق یابی با جان نیست. بدون توجه به این نکته ،هرایده ای توقع وانتظار ازخودرا بی نهایت بالامی بردوبه مردم می باوراندکه با عینیت بخشیدن خودبا آن ایده ،خواهندتوانست ،آن ایده را واقعیت ببخشند. ولی عینیت دادن واقعی انسان (زندگی وجان)با ایده محال است ،وبه جای واقعیت بخشیدن به عینیت ،به هیجان والتهاب متوسل می شوندکه فقط "یک تجربه ذهنی عینیت "را درنهایت شدت و فراگیری فراهم می آوردواین "عینیت یابی درونسوی ایده را با زندگی" با "واقعیت عینیت یابی ایده با زندگی"با هم مشتبه می سازد. انسان (زندگی وجان)هیچگاه عینیت با هیچ دینی وایدئولوژئی وفلسفه ای و تئوری علمئی نمی یابد.
همه این عینیت ها ،فقط یک تجربه ایمانی،یک تلاش ایمانی درونسواست که درالتهابات وهیجانات ،به حداعلای تجربه ذهنی می رسندودرا قرار به چنین عینیتی (با اسلام یا با کمونیسم ....)هرانسانی،صادق است. ولی این صداقت دلیل برآن نیست که آگاهبودش با بودش یکی است.
دلیل برآن نیست که وجوداودرتمامیتش عینیت با اسلام دارد وا سلام ،فطرت اوست.
قبول این واقعیت وجریان است که اساس مدارائی میان انسان ها (نه میان عقاید)است. انسان ها دروجودشان ،بیشتروثروتمندترودامنه دارتر ازعقیده اشان ،ازحقیقتشان ،ازآگاهبودشان،ازآگاهبودطبقاتی اشان، ازایدئولوژی وفلسفه وعلم ودین اشان هستند. حقیقت ،آگاهبود ،ایده ، تئوری که همه بیان "پارگی نهائی جان،وتلقی جان درحالت متضادشدن دردوپاره "هستند ،با عینیت دادن با جان (چه جان خودوچه جان دیگری) چیزی جزآزردن جان نیست. قبول هرحقیقتی،هرفلسفه ای ،هردینی به عنوان حاکم بر"جان" ،نفی وحدت ازجان می کندوآنرا متزلزل ومختل می سازد. حقیقت وفلسفه ودین بایددروحدت جان پذیرفته شوندتا بع

جا ن به‌عنوا ن "برترین ا رزش " گردندوتا ا رزش وا قعی خودرا پیدا کنند .
جا ن هیچ ا نسا نی را نبا یدبا حا کمیت بخشیدن به‌حقیقتی یا فلسفه‌ا ی یا
دینی یا تئوری ،آ زرد .حقیقتی را که‌دیگری به‌من می گویدوحقیقتی را که
من به‌دیگری می گویم ،موقعی ا رزش دا رندکه‌جا ن دیگری را شیرین‌سازند .

" پا یا ن کتا ب "

منطقی مشتق سا زند ،کوشیده ا ندآ نها را به هرترتیبی شده ، به‌گوشه‌ها ئی،
به‌ا شا را تی ،به‌ا بها ما تی با چسبها ئی که‌سا خته‌حسن نیت شا عروخوا ننده
صا حب فهمُ‌هست ،بهم بچسبا نند ،وبدین وسیله‌همیشه‌ما نع ا زآ ن شده‌ا ندکه
"مسئله‌ضرورت یک سیستم‌ا خلاقی لطیف‌تروظریف‌ترورروحا نی تروانسانی تر
را که‌بتوا ندبرپا ی خودبا یستد" ا سا سا " طرح کنند .
مسئله‌ا سا سی آ نها ،جرئت شک ورزی وبیا ن ا ین شک بوده‌ا ست که‌ا ین
" سیستم ا خلاقی دینی"و" ا ین ا صطلاحا ت ا خلاقی دینی"دیگرنه‌صلاحیت نه
ظرفیت نه‌لیا قت تاءمین رشدا خلاقی جا معه‌ا یرا نی را دا رد .من تا بحال
حتی یک نویسنده‌درتا ریخ ا دبیا ت ا یرا ن نیا فته‌ا م‌که‌جرئت ولیا قت و
دقت وخلاقیت فکری وا خلاقی وا نسا نی دا شته‌با شدکه‌ظرا فت ولطا فت و
نا زکی ا ین ا حسا سا ت بی نهایت نا زک ا خلاقی حا فظ را درغزلیا تش‌در
قبا ل خشونت وبدویت وتنگنا وتضا دمفا هیم‌ا خلاقی قرآ نی با روشی عینی
نشا ن بدهد .بلای فرهنگی وفلسفی ما درا ین ا ست که‌چون همه‌ا ین شعراء،
ا ین لطا فت ا حسا س ا خلاقی وا نسا نی وروحا نی وفرهنگی خودرا برای اعتبا ر
ا جتما عی بخشیدن،به‌نحوی به‌ا شخا ص مذهبی یا به‌ا شا را ت یا کلما تی از
قرآ ن وا حا دیث کشا نیده‌ا ند ،خودرا ا زقیدطرح "مسئله‌ا خلاق" ،که‌آ فرینش
یک دستگا ه مستقل ا خلاقی تا زه‌وراء ا خلاق ا سلامی با شد ،آ زا دسا خته‌ا ند،
حدا قل ،ا ین کا ررا ما بعدا زآ نها می توا نیم بکنیم .مطا لعه‌هرشا عری
درا دبیا ت ا یرا ن که‌آ زما یشی برا ی بنا ی چنین "سیتم‌ا خلاقی مستقل
وراء ا سلام" نبا شد ،کا ریست فا قدا رزش علمی وتحقیقا تی .دربوستا ن و
گلستا ن وغزلیا ت حا فظ وصا ئب وغزلیا ت عطا رآ نچه‌نیست ا خلاق قرآ نی
ا ست ،ولوآ نکه‌درهرصحنه‌وشعرشا ن ا سمی ا زنبی ووصی وخلیفه‌وآ یه‌ا ی
ا زقرآ ن با شد .

چرا فیلسوف ،با سُرا ه‌می رود؟

فیلسوف،ا نسا نی ا ست که ،دا ئما "ا تفا قا ت عا دی را به‌شکل اتفا قات
خا رق ا لعا ده‌تجربه‌می کند ،وآ نچه‌درجا معه‌وتا ریخ وزندگی،خا رق ا لعاده
وفوق ا لعا ده‌شمرده‌می شود ،به‌شکل ا تفا قا ت یا وا قعیا ت عا دی تجربه
می کند .
ا فکا ری که‌دردرون ذهن ا ونمودا رمی شوند ،به‌شکل وا قعیا ت عینی در

می یا بد .وآ نچه‌را وا قعیا ت عینی می خوا نند ،به‌شکل افکا ر ذهنی
درمی یا بد .آ نچه‌را دیگرا ن درکنا رهم‌و" با مدا رجی جزئی درفا صله از
همدیگر"تجربه‌می کنند ،ا وبه‌عنوا ن تضا دوتنا قض تجربه‌می کندوآ نچه
برا ی دیگرا ن متضا دومتنا قض ا ست ،ا وبه‌عنوا ن وحدت وهم‌آ هنگی وطیف
وتدریج درمی یا بد .آ نچه‌را دیگرا ن به‌عنوا ن حقا یق مقدس به‌آ ن ا حترام
می گذا رند ،ا وبه‌عنوا ن خرا فا ت ،موردمسخره‌وتحقیرقرا رمی دهد ،وآ نچه
را ا وحقیقت می دا ند ،نزدمردم ،ا برها ی خیا ل وژا ژیا بیها ی عقل ا نتزاع
سا زا وست .فیلسوف ، ا نسا نی ا ست که‌آ نچه‌را دیگرا ن می بینند ،فقط
روٴیا وخیا ل‌وغیبیا ت وسا یه‌وظا هرمی شنا سد ،وآ نچه‌را ا ومی بیند ،
دیگرا ن زا ده‌توهما ت ا نفرا دی وذهنی وبخا رشکم وبا دوخیال‌ا ومی‌شنا سند.
برا ی فیلسوف‌شدن ،فقط با یدیا دگرفت روی سروبا سررا ه‌رفت .کسیکه
همیشه‌روی پا وبا پا را ه‌می رود ،سرش‌برا ی را ه‌رفتن و" به‌کجا رفتن "و
" چگونه‌رفتن "نمی ا ندیشد .کم کم ،خودپا ست که‌هدف رفتن وشیوه‌رفتن ،
را معین می سا زد .پا ، برا ی غا لب مردم ،جا ی سررا می گیردوسر ، فقط
زینتی می شودکه‌پا به‌آ ن ا فتخا رمی کندوآ نرا می کشدولی نقش وکا رسر ،
با پا ست .سر ،فقط ریا ست می کندوریا ست ،کا روزحمت نیست .
برا ی ا نسا ن عا دی،پا همه‌کا رسررا ا نجا م می‌دهدوا وبندرت با سرش‌کا ر
دا رد .فعا لیت ،عمل ا جراء ،همه‌روا نی ا ست ا زپا .ا زا ین رو ،سر ،برا یش
یک ا رزش تجملی وزینتی دا رد ،چیزی وا لاوفوقا نی وعا لی وپا ک ا ست .
"عقل رئیسه" نیزما نندهمه‌روٴ سا وشا ها ن ورهبرا ن ،کا رنمی کنندو
زحمت نمی کشند .خرد ،فوق همه‌چیزها ست .پا ک ا زهمه‌چیزها ست .خردبرا ی
آ ن نیست که‌با ا ندیشیدن ،خودرا با کثا فت پا بیا لاید .ولی برای‌فیلسوف،
سر ،ما نندپا ی ا نسا ن عا دی،همیشه‌آ لوده‌به‌کثا فا ت دنیا (شکم‌وزندگی و
ا جتما ع‌وا قتصا دوحقوق)ا ست ،عقل ا وما نندکهنه‌پا رچه‌ا یست پرا زلک
وپیس ا زعمل وا تفا قا ت ومنا فع وا حسا سا ت .همیشه‌پرا زدرزو وصله
ورفوست .سرفیلسوف ،همیشه‌درعا دیا ت ووا قعیا ت ومنا فع وا غراض‌و
عوا طف ا نسا نی نهفته‌ا ست .ا ین ا ست که‌آ نها را به‌جا ی پا ی ما ل کردن ،
یا بی ا عتناء ا زآ نها گذشتن ،می بیندوزیا دمی بیندوبا حسا سیت شعاع
لمس می کندوبزرگ وکوچک می بیندو"پیش پا ا فتا ده"دیگرا ن، پیش چشم
نها ده‌ها ی ا وست .
آ نچه‌دیگرا ن به‌آ ن لگدمی زنند ، ا وبه‌آ ن نظرمی ا فکند .مردی که‌عمل